Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/thomismeetmethod0000jean_j0h3

THOMISME ET MÉTHODE

ThF 218

THOMISME ET MÉTHODE

QUE DEVRAIT ÊTRE UN

DISCOURS DE LA MÉTHODE

POUR AVOIR LE DROIT DE SE DIRE THOMISTE ?

THÈSE PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE

PAR

JEAN RIMAUD

ALMA COLLEGE
208.67
LIBRARY
R46
COLLEGIUM
LUGDUNENSE
St-JOSEPH

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXV

33743

A MES PARENTS

AVANT-PROPOS

Quelques pensées, qui furent à l'origine de ce travail, lui serviront d'introduction.

I

« Les mots diversement rangés font un divers sens ». Pareillement, les mêmes thèses essentielles diversement rangées font des philosophies diverses. De l'ordre entre les thèses dépend en effet le sens d'une doctrine. Car, dit encore Pascal, « la nature a mis toutes ses vérités chacune en soi-même ; notre art les renferme les unes dans les autres, mais cela n'est pas naturel : chacune tient sa place ». Ce qui revient à dire que penser la nature n'est pas la réfléchir. Mais tant que nous ne pensons pas la nature, nous n'atteignons pas à la philosophie. Qu'il s'agisse de logique, de métaphysique, de physique, de politique, la sagesse consiste à ordonner les idées, les causes, les faits, les hommes. Sapientis est ordinare. Autant de philosophes, autant de pensées qui ten-

dent nécessairement par un ordre librement choisi à une singulière unité.

Laissons la diversité des thèses par où s'opposeraient totalement un positivisme matérialiste et un spiritualisme, un panthéisme et une doctrine de la création. Supposons, nous en avons le droit, l'accord de philosophes également croyants sur des vérités admises par tout catholique. Il resterait que leur explication philosophique du monde différerait suivant que l'ordre de développement serait celui de nos pensées, celui de la naissance et de l'apparition des êtres, celui des causes à partir de la cause finale première. Parler d'ordre, c'est admettre d'abord l'existence d'un point de vue, pour le moins d'une méthode d'exposition. Or il faut choisir ce point de vue, préférer cette méthode. Quand il ne s'agirait que de classer ou d'exposer autrement une doctrine dont le contenu serait par hypothèse le même, ce choix initial révélerait une façon de penser, une intention plus ou moins consciente, un autre esprit d'une même lettre.

Or, il y a plus. Pour être un philosophe, il ne suffit pas d'admettre, et pour des raisons indépendantes du dogme, un certain nombre de vérités telles que l'existence de Dieu, la distinction de Dieu et du monde, la création, la spiritualité de l'âme et son immortalité, de justifier ces vérités et de les prouver une à une. Il faut lier ces vérités entre elles, et donner une explication une du monde et de l'homme. Toute philosophie s'efforce à résoudre les problèmes de l'être, de la connaissance et de la destinée, à les résoudre sans les séparer, sans que la réponse ici donnée fasse difficulté là. Il n'y a pas de philosophie qui ne soit une synthèse, et, pour une large part, une hypothèse vraisemblable, un système[1]. Car il

1. Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie note que système, s'il semble avoir pris, de nos jours, un sens péjoratif chez les savants, ne l'a pas aussi habituellement chez les philosophes. Il donne de systématique cette définition A. « Qui procède avec méthode, qui organise fortement les idées ». En disant que

n'est pas possible, en dépit de l'illusion des présomptueux qui chasseront toujours l'insaisissable chimère, qu'une pensée humaine puisse penser totalement et définitivement le monde. Il y a des philosophes. Le Philosophe n'a jamais été et ne sera jamais[1]. Sans nous arrêter en effet à l'impossibilité pour chacun de nous d'épuiser l'intelligibilité dispersée du monde sensible, n'est-il pas trop certain que l'homme même reste à l'homme un continent mystérieux et que les philosophies sont des journaux de route ?

Mais quelle diversité ! Il y a les explorateurs patients, préoccupés avant tout de lever la carte, de reconnaître et d'organiser ce qu'ils peuvent voir du pays. Et ce sont toutes les philosophies de la connaissance qui se donnent pour science plus que pour sagesse. Il y a les philosophes de l'action, les voyageurs que met en marche l'angoisse de la destinée. Or, de tous ceux qui aboutissent à Dieu et nécessairement se rencontrent quelque soir, car les routes qu'ils empruntent ou qu'ils frayent se croisent, ni les étapes sur une même route ne sont les mêmes, ni parfois les routes. Les vérités communes et certaines, les thèses, sont autant de postes entourant la région mystérieuse ou piquant l'étendue uniformé-

toute philosophie est systématique, nous voulons dire qu'elle ne se contente pas de juxtaposer des idées, mais qu'elle les lie, les ordonne et les organise de manière à constituer un Tout, à la façon d'un monde, d'une cathédrale ou d'un vivant. Nous voulons dire également que, pour ce faire, le philosophe doit, à certains moments, admettre des hypothèses. Nous y reviendrons au cours de ce travail et montrerons que le thomisme comprend des hypothèses discutables et qui lui sont nécessaires.

1. Nous ne renoncerons pas à parler avec Saint Thomas du Philosophe. Ce titre d'honneur est aussi légitime que celui d'Excellence donné aux ambassadeurs. Le tout est de n'en pas majorer la valeur. Quand les Saints Pères appellent Saint Jean le Théologien, ils n'entendent pas qu'il soit le seul ni qu'il suffise et que Saint Paul ne nous ait rien appris du Dieu fait homme. Nous voulons croire qu'il ne faut pas interpréter autrement des assertions aujourd'hui communes, par exemple que Saint Thomas est le philosophe du genre humain.

ment colorée que sont pour nous les terres inconnues. Qu'il soit question de multiplier les points qui font tache, de les relier entre eux et avec la ceinture des postes, ou de choisir une base, de s'orienter pour traverser, condamnant les routes par où partirent ceux qui ne sont pas revenus, prévoyant les étapes, il s'agit toujours de route à faire. Une philosophie est une méthode.

Laissons les figures. Un point de vue, encore qu'il soit lui-même le fait d'un choix, est nécessaire ; il peut suffire à classer des vérités comme on épingle des insectes. Peut-être, s'il ne faut qu'exposer une pensée désormais immobile, l'ordre requis peut-il être immobile ? Mais si toute méthode implique un point de vue, un ordre, un esprit, une intention, et s'il n'y a pas de philosophie sans méthode, il faut ajouter que, pour une philosophie qui ne croit pas sa tâche parfaite, qui prétend toujours expliquer plus et mieux, qui se donne comme une doctrine vivante, une science qui progresse, une sagesse qui s'enrichit, la méthode doit être un élan. En ce sens, la méthode est un chemin qui marche.

II

Que Saint Thomas ait été philosophe, qu'il y ait une philosophie thomiste, nul aujourd'hui ne le conteste. Cependant la diversité des commentaires les plus orthodoxes et les interprétations multiples données aux mêmes thèses suffiraient à prouver qu'il faut chercher, au dedans de la lettre sur laquelle tous s'accordent à peu près, l'esprit et l'élan[1].

1. Ne parlons pas de M. Durantel ou du P. Rousselot ou de son E. le Cardinal Billot. Ne sortons pas de l'école thomiste, entendue au sens le plus strict. Ouvrons les *Mélanges Thomistes*, publiés par les Dominicains de la province de France, à l'occasion du VI[e] centenaire de la canonisation de Saint Thomas d'Aquin (18 juillet 1923). Le thomisme du P. Sertillanges n'est pas celui du P. Gar-

Ce serait l'intérêt majeur d'un Discours de la méthode si Saint Thomas l'avait écrit. Mais il ne l'a pas écrit.

Car il ne faut pas oublier qu'il fut d'abord théologien de fait et d'intention. Ce que dit Guillaume de Tocco, dans une page célèbre, de la nouveauté de son enseignement doit s'entendre directement de la théologie. Saint Thomas fut un professeur de théologie et qui ne traita les questions philosophiques qu'en fonction de la théologie et parce que la théologie scolastique exigeait une philosophie scolastique, étant un effort pour organiser et systématiser intellectuellement le contenu de la Révélation. Les commentaires sur Aristote, outre qu'ils ne sont pas purs de toute intention théologique et que ce soit le théologien souvent qui corrige le rationalisme suffisant du Philosophe, ne sont pas l'exposé de la philosophie et de la méthode thomistes. Il n'y faut chercher que la pensée de Saint Thomas sur la philosophie d'Aristote telle qu'il la repense et sur une philosophie totale qu'il n'a pas édifiée. Ce qui nous importe, c'est la philosophie de la *Somme contre les Gentils*, des *Questions disputées*, de la *Somme Théologique*, et la méthode qu'elle suppose[1].

Quand, simplifiant l'histoire des idées comme on faisait de celle des faits, on réduisait la Scolastique à Saint Thomas, on était tenté de lui attribuer l'ordre de ses traités ou la com-

rigou-Lagrange. Et ce qui est autrement grave, c'est le désaccord constant des plus anciens et plus autorisés thomistes sur des points importants, le désir de la vision intuitive, ou la difficulté de la connaissance naturelle de Dieu. Quant aux laïques, dont on ne saurait expliquer les divergences par des traditions de famille, ils ne s'accordent pas toujours. Entre M. Maritain et M. Gilson, par exemple, il y a plus d'une différence.

1. On verra de reste si nous avons négligé les Commentaires sur Aristote. Nous n'indiquons ici qu'un ordre d'importance. Le thomisme est la philosophie de Saint Thomas. Simple truisme ? Non pas. Les Commentaires nous servent à retrouver le point de départ du thomisme, à ne pas faire de contre-sens par ignorance du vocabulaire. Quand ils contiennent des pages proprement thomistes, nous les traitons comme telles.

position de chaque article. Nous savons aujourd'hui que Saint Thomas n'a fait que perfectionner cet ordre et cette composition. Alors même que nous persisterions à voir là une méthode proprement thomiste, il ne s'agirait encore que de la méthode d'enseignement ; et nous ne pourrions oublier que l'enseignement ecclésiastique est un des plus déterminés qui soient de par son but. De toute façon, il nous manquerait l'exposé par Saint Thomas de sa méthode d'invention, la description de la route qu'il a suivie, ses conseils à ceux qui se mettent en chemin.

Cependant, nous commençons à mieux connaître le Moyen Age, la Scolastique, Saint Thomas. N'y a-t-il pas déjà assez d'histoire certaine ou solidement probable pour essayer sinon d'écrire du moins de préparer un exposé de la méthode thomiste, qui ne solliciterait pas les textes mais ne laisserait pas oublier que Saint Thomas a été un homme vivant et singulier dans un temps défini ? S'il n'est pas indifférent pour pénétrer une doctrine de savoir ce que fut l'homme qui l'édifia, il est encore plus certain que la vie d'un philosophe éclaire autrement sa méthode que toutes les gloses. Reste que décrire une méthode, c'est définir un esprit, que donc c'est interpréter. Il faut avoir le courage de le faire, et de le dire, et d'en accepter la responsabilité[1].

III

Léon XIII a donné l'impulsion définitive à ce mouvement thomiste qui nous intéresse. C'est dire que le thomisme ne

1. Résolument, nous ne voulons partir que de ce qui semble acquis. Si notre travail est nouveau, il l'est comme une mise en œuvre nouvelle de vérités certaines ou de faits prouvés. Nous n'avons pas songé à découvrir un thomisme inconnu. Mais peut-être du rapprochement des faits ou des textes, des conclusions se dégagent-elles que nous n'avions pas encore vu tirer ?

se présente pas comme une philosophie morte qui n'appartiendrait qu'à l'histoire et dont la vertu serait épuisée. Il y a aujourd'hui des thomistes qui entendent bien être d'aujourd'hui et nous offrent la pensée de Saint Thomas comme une pensée vivante, capable de s'adapter aux formes nouvelles des éternels problèmes, capable aussi d'éclairer et d'expliquer tout ce qu'il y a de nouveau dans l'expérience humaine depuis le XIII^e^ siècle, en particulier toute la psychologie, capable encore de redresser des erreurs et de dissiper des confusions. Ils savent qu'il ne suffirait pas de répéter Saint Thomas. Ils n'attribuent pas allègrement à l'infirmité de l'intelligence moderne la difficulté qu'éprouvent nos contemporains à penser dans la langue de Saint Thomas, à le comprendre quand sa philosophie leur est présentée dans le morcellement des articles et des questions, suivant un ordre qui, pour excellent qu'il ait été, n'est pas sans doute l'idéal définitivement réalisé. Il ne pourrait même être question pour eux de moderniser superficiellement le thomisme en le revêtant de la langue de Bergson ou de Kant, de verser du vin vieux, au risque de le gâter, dans des outres neuves. Etre thomiste au sens de Léon XIII, c'est repenser Saint Thomas, et, surtout et mieux, penser comme penserait aujourd'hui Saint Thomas, travailler comme il travaillerait[1]. A cela peut servir une connaissance plus précise de la méthode thomiste.

Cette connaissance devient nécessaire si nous voulons savoir ce que nous pouvons demander au thomisme qui revit. Car encore est-il qu'il ne faut pas tout lui demander et qu'il ne peut suffire à tout. De ce que l'avènement du thomisme a marqué le déclin de l'augustinisme, il ne suit pas que Saint Thomas supprime Saint Augustin ou que nous n'ayons plus

1. Léon XIII, disons nous. Pourquoi pas Pie X, Benoît XV, Pie XI, car les directions données par Léon XIII ont été confirmées par ses successeurs ? Simplement, parce que l'encyclique *Aeterni Patris* est première. Il n'y a là aucune nuance d'opposition.

la liberté de comprendre Saint Augustin autrement qu'il ne l'a compris. Parce qu'il préférait Aristote à Platon, Saint Thomas ne s'est pas refusé le droit de solliciter du platonisme plus d'une correction au péripatétisme. Il a contraint le Philosophe à composer avec Denys. Nous sommes libres d'aller recevoir directement de Saint Augustin ou de Saint Bernard, de Platon ou de Plotin ce qu'il leur emprunte et plus qu'il ne leur emprunte. Nous sommes libres également de penser que tous les efforts de l'intelligence humaine depuis le XIII^e^ siècle n'ont pas été de vaines fusées.

Enfin puisque le thomisme affirme sa légitime intention de ne pas se confiner dans les écoles où se forment les gens d'Eglise, et de pénétrer l'enseignement secondaire, et puisque la tâche du maître à qui sont remis des enfants n'est pas moins d'éveiller et de former des intelligences que de professer des idées, le thomisme nous doit un art de penser et de faire penser. Car Descartes a bien vu qu'il fallait attribuer à l'absence d'une méthode que tant d'esprits restassent paralysés ou ne se missent en marche que pour s'égarer.

IV

Nous avons nommé Descartes. Le titre même de cet essai prouve que nous cherchons, loin de la fuir, la comparaison de deux méthodes. Qu'on veuille bien cependant ne pas nous attribuer le secret désir de dresser Saint Thomas face à Descartes pour nous amuser au facile plaisir de diminuer Descartes aux yeux des ignorants, encore moins de le préférer à Saint Thomas. Il n'est que trop aisé d'accentuer les traits jusqu'à la caricature quand on se propose d'opposer plus que de comprendre.

Mais, pour comprendre, en philosophie comme en littérature comme en art, il n'est rien de tel que de comparer. Or il

faut comparer d'abord des étrangers plutôt que des parents. Sans doute, le rapprochement des penseurs d'une même race ou des peintres d'une même école nous en fait sentir les nuances. Mais l'esprit commence par séparer les extrêmes. D'ailleurs une méthode n'est pas question de nuance, ou c'est une nuance qui change tout.

En outre, le *Discours de la méthode*, familier à tous les philosophes, est, chez nous, l'introduction classique à la philosophie. Et n'est-ce pas une règle élémentaire de rhétorique que les comparaisons n'apprennent rien qui sont entre termes également inconnus ? A partir du fameux Discours que tous connaissent, il sera plus aisé de faire comprendre ce que serait une méthode thomiste. Aussi bien, on ne peut parler méthode philosophique, en France, sans penser à Descartes, et, qu'on le veuille ou non, la comparaison s'impose à l'esprit. Au lieu de la subir mieux vaut l'accepter. Nous serions réduits à loucher si nous ne regardions en face. Sans compter que les thomistes affirment aujourd'hui des ambitions pour le moins égales à celles de Descartes, sinon de même nature. Ils prétendent opérer une révolution sous le nom de restauration, remplacer une philosophie par une autre. Leur fière assurance rappelle la claire audace de Descartes et le ton conquérant du Discours.

Il ne nous échappe pas que ce point de vue sur Saint Thomas paraîtra peut-être arbitraire. A quelques-uns, ce rapprochement semblera s'appuyer sur une connaissance superficielle de Descartes. A ceux-ci nous répondrons que notre but n'était pas d'étudier pour elle-même la méthode cartésienne. Mais de même qu'une étude de Racine, qui ne peut pas se dispenser de quelque regard vers Corneille, peut et même doit s'en tenir à des vérités d'ensemble sur le système dramatique de Corneille et n'a pas à justifier ou prouver ces vérités quoiqu'elles puissent être le résultat d'une longue étude, de même nous devions ici regarder vers Descartes et nous contenter d'allusions. Notre travail qui veut être éclai-

ré par une comparaison n'est pas une étude comparée. Serait-il prouvé que Descartes ne fut pas réellement ce qu'il paraît être et veut paraître dans le Discours, peu nous importerait ici. La plupart des thomistes, pour qui Descartes est le père de toute erreur, le fléau de Dieu aux champs de la philosophie, ne connaissent que l'auteur du Discours[1]. C'est à lui qu'ils s'opposent, à raison souvent et parfois à tort. Juger de cette opposition devenue un lieu commun n'est pas inutile.

Quant à l'accusation d'arbitraire, nous l'acceptons volontiers pour autant que tout point de vue est l'objet d'un

1. Ils ne sont pas les seuls. Bien suggestive, cette page de M. Chevalier. « Lorsque j'empruntai à la bibliothèque de l'Université de Grenoble les volumes qui composent la grande édition de Descartes par Adam et Tannery, je constatai, sans en être autrement surpris, que ces volumes n'avaient guère servi. Les feuillets même n'en avaient pas été coupés, sauf pourtant quelques pages du tome VI, dont le dos était fortement cassé : et ces quelques pages, c'était le Discours de la méthode. Quant aux trois traités de pure science, dont le Discours n'était que l'introduction, la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, personne apparemment n'avait eu avant moi la curiosité de savoir ce qu'ils contenaient. Pourtant c'est à ces traités, destinés à « rendre preuve de la science universelle qu'il propose », que Descartes attachait de l'importance, beaucoup plus, semble t-il, qu'à cette simple préface rédigée après coup... » (*Les Maîtres de la Pensée Française, Descartes*, p. 148, Plon, 1921).

Encore est-il que s'il était question non plus de comparer mais de juger, la lecture du Discours ne suffirait pas. Il ne s'agit pas ici du seul Descartes. Pour avoir le droit de juger, d'apprécier, de préférer, il ne faut pas se contenter d'une lecture incomplète, rapide et faite avec des yeux prévenus. Saint Thomas après Aristote aime cet exemple : qui a la jaunisse, voit tout jaune. M. Gilson a remarqué à propos de Saint Bonaventure que c'était se condamner à ne pas le comprendre que de ne pas l'étudier pour lui-même, mais en isolant des pages découpées ou des points de doctrine séparés de l'ensemble où ils prennent leur sens et se prouvent par leur cohérence, et en les appréciant au nom des principes thomistes. Vue d'une autre philosophie, toute philosophie est réfutée par avance et nécessairement. *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1924, pp. 260-262.

libre choix. Nous demandons seulement qu'on nous montre que, de ce point de vue, nous avons mal vu.

Que devrait donc être un Discours de la Méthode qui se dirait thomiste ?

La comparaison définissait l'ordre des chapitres et la manière d'écrire. Il en résulte, nous ne savons s'il faut nous en excuser, que notre travail n'aura pas l'aspect d'une contribution technique à l'étude de Saint Thomas. Les lecteurs bienveillants y verront un peu plus que les matériaux, les fragments peut-être et comme l'ébauche d'un Discours thomiste[1]. Nous n'avons pas prétendu faire davantage et n'oserions nous flatter d'y avoir atteint.

1. Aussi demanderons-nous qu'on juge notre travail de ce point de vue. Nous ne pouvons répondre de ce que nous n'avons ni fait ni voulu faire. Pour l'agrément du lecteur et pour que les vérités maîtresses ne disparussent pas dans les discussions de détail, nous avons écrit largement, rejetant au bas des pages la justification ici ou là de telle affirmation qui risquait d'être mal comprise. Nous ne nous sommes pas arrêtés à chaque nuance : Oronte est ridicule. Quant aux références aux œuvres de Saint Thomas, elles ne sont pas, il s'en faut de beaucoup, toutes celles dont nous pouvions encombrer inutilement ce livre. Nous en avons noté quelques-unes pour ne pas sembler fuir un contrôle que nous n'avons pas, croyons-nous, de raison de redouter.

NOTE PRÉLIMINAIRE

On voudra bien ne pas juger de notre travail d'après quelques citations à des ouvrages divers, dont certains de seconde main. Exception faite des textes de Saint Thomas, les citations ne sont pas, dans notre pensée, une preuve, du moins à l'ordinaire. *Elles ont une valeur expressive.* Nous retenons une phrase parce qu'elle dit exactement ce que nous approuvons ou désapprouvons, pour des raisons qui ne sont pas l'autorité ou la valeur des auteurs cités.

Nous citons en général Saint Thomas d'après l'édition Fretté et Maré, Vivès, Paris, 1872-1880. Mais pour tous les textes de quelque importance, nous avons consulté d'autres éditions et préféré, ici ou là, le texte de l'édition romaine en cours de publication. La division en leçons des Commentaires sur Aristote variant avec les éditions, nous donnons en appendice III une concordance des éditions Vivès et Parme que nous devons à la charité d'un ami et jeune philosophe.

Les abréviations employées sont les plus usuelles. Ia q. 3 art. 2 = *Somme Théologique*, première partie, question 3, article 2. — III C. G. 6 = *Somme contre les Gentils*, livre III, chapitre 6. — I Met. l. 6 = *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, livre premier, leçon 6.

Pour les dates principales de la vie de Saint Thomas, comme pour la chronologie de ses œuvres, nous nous référons au travail du P. Mandonnet, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, janvier-avril 1920. Nous ne prétendons pas pour autant prendre parti dans des controverses. L'ensemble est certain et cela nous suffit.

Enfin le *Discours de la méthode* est cité d'après l'édition Adam et Tannery tome VI, sans que nous ayons cru devoir en conserver l'orthographe ou la graphie.

DE LA FORMATION PHILOSOPHIQUE

PREMIÈRE PARTIE

DE LA FORMATION PHILOSOPHIQUE

Ami des discours persuasifs, des formules prudentes, des hardiesses modestes, des affirmations qu'on n'avance que pour les retirer sans les démentir, Descartes aurait protesté contre tout essai de résumer une pensée qu'il avait grand soin d'étendre. Puisqu'il le faut, cependant, sera-ce le trahir que de prétendre qu'il reproche à son éducation d'avoir été une éducation secondaire ? Ses maîtres l'ont formé ; il le reconnaît. Son éloge des humanités classiques, malgré l'ironie dont il le poivre, demeure sincère. Mais il regrette qu'on se soit préoccupé uniquement de cultiver son intelligence et son goût. Au sortir des classes, il ne savait que son ignorance ; mince bagage. Encore si cette éducation se fût contentée de n'être pas utilitaire ! Mais les livres n'étant que des livres, il lui restait à apprendre le monde et l'homme comme les sciences. C'est pourquoi, pauvre en connaissances pratiques et démuni de certitudes définitives, il entreprend de voyager et de vivre. Paris, la Hollande, l'Allemagne, les cours et les camps, la guerre et la conversation, quelques livres et

beaucoup d'expériences. Après quoi, pour s'étudier lui-même, il s'enferme en son poêle fameux. Il a passé trente ans quand, en pleine force et en possession de sa méthode qu'il a essayée à de moindres travaux, ayant vu de longtemps « qu'il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé », il commence à construire sa pensée [1].

A l'âge où Descartes commence, Saint Thomas était maître, jeune maître qui faisait figure de novateur et que la jeunesse des écoles acclamait et suivait[2]. Déjà il interprétait

1. Il faut toujours, pour comprendre Descartes, en revenir à sa conception rigide et mathématique de la certitude. A l'histoire, à la rhétorique, aux lettres, il reprochait de n'être pas certaines. Car, démonstration rigoureuse ou expérience immédiate, hors de là pas de certitude. Son erreur est d'avoir cru que l'éducation secondaire fût destinée à former des philosophes ou des mathématiciens. Elle forme des hommes qui doivent ensuite s'orienter et devenir, par un travail précisé et approprié, des orateurs ou des savants ou des industriels...

Sa prudence ne s'explique-t-elle pas de la même façon ? Il avait de sérieuses raisons d'être prudent et cauteleux. Nous croyons cependant qu'on lui fait tort en attribuant à la crainte seule des ennuis ce qui est chez lui démarche naturelle et non maintien contraint. Brunetière, qui ne l'aimait pas, lui trouvait un air d'oiseau de nuit. Nous dirions plus volontiers qu'il a du félin. Du chat au tigre, ce sont les mêmes coulées silencieuses, l'approche feutrée, les brusques détentes. Il est permis de préférer un courage qui se garde moins. C'est injustice de nier le courage de Descartes. Au fond, c'était un seigneur intellectuel, et un fier, d'une ombrageuse indépendance. Il ne se livrait pas, pour ne pas être tenu et pour conserver une liberté dont ses études avaient besoin. Il redoutait l'opinion de ceux qui causent de tout sans rien savoir et ces réputations dangereuses que font les partisans incompétents autant que les ennemis malveillants. Enfin, persuadé que la vérité se trouve péniblement, il multipliait les nuances, accentuait les hésitations, afin de rendre sensible cette difficulté de la recherche philosophique. Il ne voulait pas être lu vite.

2. On admirait la richesse, la fermeté, la clarté et la nouveauté de son enseignement. Nous y reviendrons. Notons ce mot de Tocco. Il semblait « claritate doctrinae Scholares plus ceteris ad amorem

librement plus qu'il ne l'expliquait, le manuel vénéré, le *Livre des Sentences*. Il exposait sa philosophie sans hésitation, décidant avec fermeté du problème de la connaissance. Jusqu'à la mort prématurée qui fait ressembler la *Somme* aux grandes cathédrales toujours inachevées, il travailla, et sa pensée alla se précisant, se développant, se perfectionnant, ce qui ne peut se faire sans quelque évolution et de menues corrections. Mais enfin, à trente-cinq ans, il avait construit le thomisme[1].

Peut-être n'est-il pas impossible de décrire les grands traits de cette formation, de dire comment Saint Thomas fut préparé et se prépara à la maîtrise.

I

Né en 1225, oblat au Mont Cassin en 1230, étudiant à Naples de l'automne de 1239 à la fin d'avril 1244, date pratiquement certaine de son entrée ches les Frères Prêcheurs,

scientiae provocare » (*Acta Sanctorum*. Vita cap. III, n° 15, p. 663). C'était un excitateur. Sa jeunesse le rendait aimable. Elle n'étonnait pas comme elle ferait de nos jours. Saint Bonaventure n'était pas beaucoup plus âgé quand il monta dans sa chaire. Aujourd'hui, la préparation que demande tout enseignement supérieur, de par la spécialisation des disciplines, est autrement longue. Enfin, nos ancêtres ne croyaient pas à la nécessité absolue de passer par le rang et de marquer le pas. Innocent III était pape à trente-sept ans. L'Eglise n'y perdit rien.

1. En 1260, outre le *Commentaire des Sentences*, quelques opuscules dont le *De ente et essentia*, les commentaires de Boèce *de Hebdomadibus* et surtout *de Trinitate*, ouvrage inachevé et de grande importance, Saint Thomas a écrit ou dicté les questions disputées *de Veritate*, le *Contra Gentes*, le *Contra impugnantes Dei cultum*, Or, des *Sentences* à la *Somme Théologique*, le théologien évoluera. Mais la philosophie du *de Veritate* et du *Contra Gentes* est déjà le thomisme définitif. Il y aura progrès de fermeté systématique ; rien de plus. Grabmann place la composition de l'*In Boetium de Trinitate* entre 1269 et 1272.

repris par sa famille, enfermé, libéré à l'automne de 1245, Saint Thomas étudie alors à Paris puis à Cologne jusqu'à l'été de 1252 sous la direction d'Albert le Grand. De l'été 1252 jusqu'en septembre 1256 qu'il commence à enseigner la théologie, il étudie à Paris [1].

Des années passées au Mont Cassin, nous savons peu. Déjà son tempérament réfléchi, contemplatif et silencieux s'affirmait. Déjà encore, Dieu occupait sa pensée[2]. A Naples, il étudia la Logique et ce qu'on appelait la Philosophie naturelle. Mais rien ne permet d'affirmer qu'il ait dès lors fait une étude sérieuse d'Aristote ou qu'il ait connu en lui plus que l'auteur de l'*Organon*. Pendant sa captivité de dix-huit mois, en même temps qu'il lut la Bible, il apprit le texte des Sentences. Il faut entendre ce « textum Sententiarum didicit » d'une première mais véritable étude[3]. Libéré, il est mis sous la direction d'Albert. Il y restera sept ans. Voici le premier fait essentiel sur lequel il convient d'insister.

On raconte de tel illustre théologien qu'étudiant il corri-

1. Mandonnet. Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1920, pp. 142-152.

2. « Cum autem praedictus puerulus cœpisset in dicto monasterio sub disciplina Magistri diligentius educari, ad futuri profectus indicium in aetate tam tenera et scibilium nescia, qui necdum se scire poterat, miro modo Deum adhuc nesciens, divino ductus instinctu scire quaerebat » (*Acta Sanctorum*. Vita cap. I, n° 5, p. 660).

3. « In tali autem carcere juveni diligentius coarctato, quamvis privato lumine et exitus libertate, lumen ei in tenebris affuit, et in vinculis plus libertatis invenit. Qui dum arctabatur in corpore, solvebatur in mente : cui intantum spiritualis intelligentiae radiis Deus miserator illuxit, quod ibi Bibliam perlegit, et textum Sententiarum didicit, et tractatum fallaciarum Aristotelis, ut dicitur, copulavit ; atque sorores suas sacras litteras pro praesagio sui magistratus instruxit » (cap. II n° 10 p. 661). Ce besoin d'enseigner est caractéristique. Saint Thomas était professeur de tempérament. Il note qu'on apprend en enseignant (*in* III *Sent.* D. 35 q. 1, a. 3). Parce qu'enseigner c'est penser devant l'élève (*de Veritate* q. XI a. 1).

geait au fur et à mesure le cours d'un de ses professeurs, prenant ou laissant, élève excellent qui n'était en rien disciple. Saint Thomas fut plus que l'élève, le disciple d'Albert, autant et plus encore que Platon ne le fut de Socrate. Son biographe est formel. « Gavisus est se cito invenisse quod quæreret : a quo haurire posset avidus, quod sitiret ». A propos des leçons d'Albert sur l'*Ethique* d'Aristote, Tocco nous dit encore que Thomas les écrivit « sicut a fonte tanti Doctoris haurire potuit, qui in scientia omnem hominem in sui temporis aetate praecessit ». Albert lui fut une source, une source à laquelle il s'abreuva longuement[1].

Peut-on préciser ce qu'il lui doit ? Son étude des Sentences, le manuel de théologie du temps, peut être considérée comme l'équivalent d'un cours de théologie. Albert n'eut donc pas à l'initier à la théologie, ni à lui révéler l'augustinisme traditionnel dont les Sentences étaient pénétrées. Nous nous occupons de la philosophie. Pour le P. Mandonnet, « Albert a déjà adopté quelques-unes des grandes thèses que reprendra Saint Thomas »[2]. M. Gilson dit plus exactement que « les principales thèses de la philosophie thomiste, mais qu'il faudrait plus justement nommer Albertino-thomiste, apparaissent déjà »[3] dans l'œuvre d'Albert. Il précise : « Connaissance humaine fondée sur l'expérience sensible, impossibilité qui en résulte de la preuve ontologique et nécessité des preuves tirées du monde extérieur, indémonstrabilité de la création du monde dans le temps, individualité de l'intellect agent, telles sont, entre beaucoup d'autres, les témoins que l'on pourrait citer pour établir la parenté entre les deux doctrines »[4]. Si nous ajoutons, avec M. Gilson

1. *Acta Sanctorum*. Vita, cap. III n° 13 p. 662 et même n° fin p. 663.

2. *Dictionnaire de Théologie catholique*. Frères Prêcheurs (La Théologie dans l'Ordre des) colonne 873.

3. *La Philosophie au Moyen Age*. II p. 12.

4. *Ibidem*, p. 12.

toujours, « la distinction définitive qu'il (Albert) sut introduire entre la philosophie et la théologie [1] », cette parenté est une filiation. Précisons encore. A côté des thèses, il y a l'esprit. Le thomisme est un péripatétisme baptisé, nettement distinct de l'aristotélisme rationaliste des Arabes, nuancé de plotinisme plus encore que de platonisme ou d'augustinisme, et dont certaines tendances mystiques et telle ou telle affirmation essentielle sont dionysiennes. Mais cette synthèse du Philosophe, des Arabes et de Denys, c'est l'œuvre d'Albert. C'est par lui que Saint Thomas a connu les maîtres de sa pensée, sauf peut-être Boèce [2]. Aristote lui fut expliqué, séparé déjà d'Averroès. Albert a commenté d'autre part tout ce qu'on attribuait à l'Aréopagite et nous avons des copies de certains de ces commentaires qui sont de la main de Saint Thomas. Nul n'ignore enfin que c'est à propos d'une repasse ou répétition d'un cours sur les *Noms divins* que l'étudiant taciturne se révéla maître. Si donc on peut dire avec le P. Mandonnet que « la fondation de l'école thomiste est incontestablement due à l'action personnelle de Saint Thomas d'Aquin » [3], on doit dire également que Saint Thomas a reçu d'Albert sa philosophie, « sicut a fonte tanti Doctoris haurire potuit ». Il a endigué, clarifié, dirigé et utilisé la source. Il ne l'a pas fait sourdre.

Mais si le constructeur du thomisme n'en est pas le créateur et si de Saint Thomas lui-même s'est vérifié ce qu'il répè-

1. *Ibidem*, p. 8.

2. Les commentaires *de Hebdomadibus* et *de Trinitate* sont de 1257 et 1258. Ils supposent une lecture et même une étude préalables. Mais comme il n'est fait aucune mention de commentaires sur Boèce dans les œuvres d'Albert, en l'absence de toute indication à ce sujet pendant les années passées sous sa direction, en présence de tout ce que Saint Thomas fit alors certainement, il est permis de supposer que cette étude de Boèce n'eut lieu qu'après le retour à Paris en 1252.

3. *Dictionnaire de Théologie catholique*. Frères Prêcheurs, c. 872.

te volontiers après Aristote que l'ouïe est le sens qui permet d'apprendre : auditus est sensus disciplinae [1], il faut se hâter d'ajouter, puisque, de tous les élèves qui rencontrèrent Albert et l'entendirent, un seul fut Saint Thomas, qu'il vérifia cet autre cher principe : quod recipitur ad modum recipientis recipitur. Il écoutait Albert en disciple et en fils, se livrant à son influence, prêt à être convaincu ou persuadé, sans désir aucun de le juger ou de le critiquer. Mais il transformait en l'assimilant, il ordonnait et simplifiait en la comprenant la doctrine qu'il recevait. Nous le savons pour telle leçon sur les *Noms divins* [2]. Quand nous n'aurions pas ce témoignage précis, il suffirait de comparer les premières œuvres du disciple avec celles du maître.

Le fait essentiel demeure. Tandis que Descartes déclare avoir dû chercher, inventer, tirer sa philosophie de sa propre substance, partir de rien, apporter le capital aussi bien

1. C'est pourquoi, paraît-il, les abeilles ne sont pas susceptibles de dressage, parce qu'elles n'ont pas d'ouïe *(in* I *Met.* l. 1). Et, c'est pourquoi, Saint Thomas préférant l'enseignement à l'invention comme plus rapide et plus sûr *(de Veritate* q. XI a. 2 ad 4), mieux vaut naître aveugle que sourd *(in L. de Sensu et sensato* l. 2 fin).

2. Vita, cap. III n° 13 p. 662 : « Cumque sic taciturnus proficeret, cujus profectum opinio humana nesciret, coepit Magister Albertus librum de Divinis Nominibus B. Dionysii legere, et praedictus juvenis lectionem *attentius* audire. Cui cum quidam studens, ignorans quanta virtus intelligentiae in ipso lateret, ex compassione ad repetendum ei lectionem se voluisset conjungere ; ipse ut humillimus grates referens, acceptavit : qui studens cum coepisset repetere, et tamen deficeret, praedictus Thomas, quasi jam a Deo accepta licentia, lectionem *distincte repetiit, et multa, quae magister non dixerat, repetendo supplevit* ». Nous avons souligné les mots importants.

Plus loin, p. 663, ce dialogue dans une répétition : « Frater Thomas, tu non videris tenere locum respondentis sed determinantis. Cui cum omni reverentia respondit : Magister non video qualiter possim ad quaestionem aliter respondere ». Il ajoutera au Philosophe comme à Albert.

que fournir le travail [1], Saint Thomas, sans tant de voyages, rencontra tôt ce qu'il cherchait. Il n'eut pas à s'enfermer pour se replier sur lui-même, mais simplement à s'asseoir sur les bancs d'une classe pour entendre un maître. Et quel maître ! Rarement dons plus divers furent réunis : intelligence pénétrante, sensibilité artistique, curiosité toujours en éveil, goût de l'expérience, puissance de travail patient, courage intellectuel. On a dit, croyant leur rendre justice à tous deux, que « Saint Thomas dépasse son maître de toute la distance qui sépare le génie du talent » [2]. Si par génie nous entendons le don d'inventer, le sens des découvertes, le tempérament original, le goût des aventures, ce jaillissement, ce quelque chose qui ne se laisse pas analyser ou expliquer, cette fantaisie et cette imagination de l'intelligence, ce par quoi un philosophe ou un savant est poète, il faut dire, au contraire qu'Albert fut un génie. Il lui manqua le talent nécessaire pour ordonner et exploiter son génie [3].

1. Il le dit. On sait tout ce qu'il doit, en fait, à la Scolastique. Pouvait-il en être autrement ? Il a jeté la maison à terre, mais il la reconstruit avec les matériaux ainsi fournis.

2. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*. Louvain. Institut supérieur de philosophie, 1900, p. 259.

3. Nous ne prenons pas à notre compte les divagations romantiques sur le génie nécessairement désorienté, incapable de s'adapter, l'albatros de Baudelaire. Par génie, l'ingenium latin, nous voulons signifier les dons naturels. Saint Thomas en affirme l'existence, et la différence des esprits antérieurement à tout travail (vg. *Ia* q. 85 a. 7). L'explication de la qualité des esprits par la qualité des corps est celle que comportait une doctrine de la connaissance si fort attachée au sensible. Pour le dire en passant, c'est ce qui fonde, du point de vue thomiste, la nécessité et la valeur de l'éducation physique qui doit tendre à développer tous les sens.

Que ces dons que nous avons décrits ne soient pas toujours accompagnés d'autres dons de clarté, d'ordre, de méthode qui les rendent pleinement utiles, la chose est indéniable. Il y a une gaucherie du génie : Corneille en serait un exemple.

Sur Albert, il faudrait interroger les contemporains. Saint Thomas l'a fait oublier. Injustice historique que M. Gilson dénonce avec raison. Les quelques pages qu'il a consacrées à Albert, sont,

Mais, puisqu'il s'agit de méthode et qu'aussi bien il n'est pas au pouvoir d'un apprenti philosophe de rencontrer, dès là qu'il le désire, un Albert le Grand, où tend le rappel de ces vérités de fait ? Pourquoi avoir redit si fortement ce que Saint Thomas doit à son maître ?

Revenons à Descartes. Relisons le Discours. Qui ne sentirait l'inquiétude de ce génie, une jalousie de sa personnalité qui le rend défiant et l'empêchera de jamais se confier ? Pour être lui-même, il semble éprouver le besoin de s'isoler ou tout au moins de se réserver. Il y a de l'avarice dans sa prudence. Il a peur qu'on ne lui vole sa pensée car il prétend faire œuvre nouvelle et personnelle. Eût-il rencontré ce maître, qu'il ne chercha pas d'ailleurs en ses voyages, qu'on peut douter s'il eût consenti à l'écouter ? Il aurait craint de n'être plus Descartes. Car il est notable que le savant, qui voulait communiquer au public le peu qu'il aurait trouvé et convier les bons esprits à tâcher de passer plus outre pour que le progrès se fît par l'union des vies et des travaux de plusieurs, n'a pas eu, comme philosophe, le sens de la continuité de la pensée humaine [1]. Mais n'y-a-t-il pas quelque faiblesse à tant craindre pour sa personnalité ? Etre sans père ni mère est tout aussi impossible pour une intelligence que pour une chair. Ne pas connaître ses parents : ingratitude onéreuse qui prive du bénéfice de la tradition. Ne pas vouloir de maître pour rester soi-même, c'est risquer de

sans doute, ce qu'il y a de plus exactement écrit sur le maître de Saint Thomas. Cf. *op, laud.*, II pp. 4-13. A diminuer ce que celui-ci doit à celui-là, on diminue cette leçon, selon nous capitale, d'un inventeur qui fut élève.

1. Descartes a fort maltraité la philosophie. On reconnaît cet esprit de rigueur qui lui fait réputer faux tout ce dont on dispute. De ce que pourtant des myopes ou même des hommes à vue normale disputent au sommet d'une montagne sur des horizons qui tremblent devant eux, en conclura-t-on que celui qui voit cet horizon avec d'excellentes jumelles doive douter de la clarté de sa vision ? Les philosophes ont naturellement cette vue longue.

n'être jamais pleinement soi-même. Les faibles seuls subissent des influences. Les forts les dominent. Platon s'est mis à l'école ; il fut disciple ; il reçut. Semblablement Aristote ; et pendant vingt ans [1]. Sera-ce injustice de croire que, si grand que soit Descartes, Aristote et Platon sont plus grands que lui ? Comme eux, en ne se cherchant pas tout d'abord, Saint Thomas s'est trouvé. La loi du progrès le veut qui fonde la tradition sur l'hérédité. Livrons-nous. Laissons la pensée d'un autre entrer en nous et nous pénétrer. Acceptons d'appuyer notre intelligence comme nous avons été soutenus quand nous apprenions à marcher. L'heure ne vient qu'après où l'on prend conscience de son originalité, où l'on s'aperçoit que des leçons d'un maître aimé on a laissé tomber des idées, parfois la méthode et jusqu'à l'esprit, où le platonicien Aristote est aristotélicien. L'évangile l'a dit pour la vie de la grâce : qui perdiderit animam suam inveniet eam.

Allons plus loin. Ce ne serait pas assez pour la plupart de se mettre à l'école d'un mort. Sans doute, à tous ceux qui chercheront en vain le maître vivant, il faudra bien que les livres suffisent. Mais bienheureux qui apprend la philosophie d'un philosophe ! Tant que l'expérience des hommes et des choses ne nous a pas appris à lire, les livres sont des visages dont les yeux se refusent. Les écrits des philosophes plus encore que ceux des poètes gardent jalousement le secret de leur vie. S'il est vrai d'ailleurs que les plus excellents morceaux choisis de l'*Iliade* ne peuvent faire connaître le monde héroïque des Troyens dompteurs de chevaux et des Grecs aux belles cnémides, ne savons-nous pas que les livres des philosophes ne sauraient prétendre à l'unité d'un poème ou d'un drame, et ne sont que les fragments d'un dieu mutilé ou les colonnes d'un temple [2] ? Or, à peine de n'être pas, une

1. Hamelin, *Le système d'Aristote*, pp. 6-9. Voir aussi, p. 78 sq, comme Aristote continue Platon et Socrate.

2. Il en est des philosophes comme des poètes : leurs vrais vers

philosophie doit être une pensée totale. Elle ne peut l'être que dans une intelligence qui ose la reconstruire. Ce travail, celui des historiens de la philosophie, suppose un esprit déjà formé et toute la philosophie. Il ne sera jamais le fait d'un débutant. Quand donc il s'agit de la formation première qui consiste essentiellement à prendre conscience des problèmes, à les définir, à les situer, et qui exige que se soit éveillé le besoin d'une explication une de l'univers qui est un, aucune étude solitaire ne vaudra la familiarité d'un maître. D'autant qu'il n'y a pas de philosophies qui bouclent, que tout effort pour réduire le monde à l'unité de notre pensée faiblit à quelque moment, et qu'il importe de le sentir vivement. Or la pensée écrite simplifie toujours tandis qu'un maître ne le peut sans trahir où et quand cette simplification est arbitraire et devient impuissance. Un livre se défend et accuse notre inintelligence. Une pensée vécue et parlée à mesure qu'elle se vit ne peut dissimuler longtemps le point ou l'instant où son élan bute et s'arrête [1].

ne seront pas lus, comme des mystiques qui ne se reconnaissent plus dans leur dictée de feu. Mais il y a plus. Les poètes sont des créateurs et toute création est une. Platon le savait. C'est pourquoi il aimait les mythes et les allégories. Mais les philosophes, dans la mesure où ils veulent connaître ce qui est donné, sans hypothèses, auront beau s'élever : ils ne nous donneront que des vues prises d'avion, discontinues, ou des paysages restreints comme ceux qu'illumine dans la nuit un projecteur.

1. L'écriture n'aura jamais la sincérité de la parole.

Ce n'est pas de ce point de vue que Saint Thomas a décidé la supériorité de l'enseignement sur le travail personnel solitaire. Il ne le pouvait pas. Logiquement, à partir de la nécessaire vérité du concept et de la définition, il devait majorer l'efficacité des mots à signifier les idées. Voir ce qu'il dit de la propriété et de l'impropriété du langage à propos des Noms divins (*Ia* q. 13) ou de la science divine (*de Veritate* q. 2 a. 1). Le cri de la fin : omnia quae scripsi, videntur mihi paleae (*Acta Sanctorum*, p. 713. Procès n° 79) doit s'entendre de Dieu et des divins mystères, non d'un doute quelconque sur notre connaissance des choses d'ici-bas.

Ceci ne tend pas à exalter tout enseignement oral. Pour qu'un professeur soit un maître, il lui faut, outre une valeur de pensée

De ces réflexions, dont nous croyons qu'elles sont justes, tirons deux modestes conclusions que nous pouvons dire thomistes. Il est périlleux et peu raisonnable de prétendre se former seul, se passer de maître. Qui aura la chance de rencontrer un maître et s'en fera l'humble disciple ne se condamnera pas pour autant à répéter, car apprendre et inventer s'accordent [1].

Mais à tous ceux qui ne pourront pas, comme il le fit, boire à la source et devront tirer péniblement l'eau des citernes, la jeunesse de Saint Thomas ne donnera-t-elle pas un conseil moins vain ? Un second fait certainement établi va satisfaire à ce désir.

II

Il nous souvient qu'un professeur, pour nous inviter à peiner sur l'insipide manuel, au temps heureux du baccalauréat, répétait, à chaque fois que sonnait l'heure : timeo hominem unius libri. A la vérité de ce proverbe, qui pourrait être, mal compris, l'odieuse consigne d'un primaire, la vie de Saint Thomas est un témoignage. Le livre, ici, c'est l'œuvre d'Aristote. Saint Thomas est l'homme de ce livre [2].

personnelle, le goût et le don d'éveiller les intelligences et d'exciter au travail : « Scholares plus ceteris ad amorem scientiae provocare ». Ce qui veut dire qu'il ne considère pas les esprits qui lui sont livrés comme autant de disques à impressionner. Il est plus désirable et difficile d'avoir un disciple qui vous continue en vous critiquant que des centaines d'échos qui vous répètent. Saint Thomas seul a fait plus d'honneur au Bienheureux Albert que les créateurs du collège Laurentium qui voulaient s'en tenir à un pur « albertisme » si l'on peut risquer ce mot (Mandonnet, *D. Th. C.* Albert le Grand, col. 674).

1. Saint Thomas distingue l'invention de la discipline. Inventer c'est trouver par travail personnel. Il préfère la discipline, acquisition de la science par l'enseignement (*de Veritate*, q. 11 a. 1). Mais distinguer n'est pas opposer, ou séparer.

2. Gerson rapporte de Saint Thomas que : « dum inquiriretur

Le fait est constant. S'il entendit Albert l'expliquer, le systématiser suivant un ordre nouveau et des préoccupations nouvelles, il a fait du Philosophe une étude personnelle. Il l'a lu et relu, avec un préjugé de sympathie, travaillant à le comprendre et le justifier. Il l'a possédé, et fait sienne sa pensée. Les citations de la *Physique*, de la *Métaphysique*, de l'*Ethique*, du *de Anima* abondent dès les œuvres du début. Elles vont se multipliant et s'augmentant de références à des traités moins importants. Or il n'en est pas de ces citations d'Aristote comme de tant de textes des Pères allégués dans les objections ou dans les réponses, qui semblent empruntés à des chaînes ou des recueils scolaires, et dont parfois l'explication ne sauvegarde que le contexte immédiat. M. Durantel remarque, à propos des citations du Pseudo-Denys, que Saint Thomas ne se croit pas tenu au mot à mot et tantôt cite expressément, tantôt rappelle un mot, ou fait allusion à une doctrine connue. Quand il s'agit d'Aristote, cette dernière façon de procéder est la plus habituelle [1].

ab eo, quis esset optimus modus studendi theologiam : respondit exercere se in uno Doctore praecipue ». Et ce maître conseillé était Alexandre de Halès. Seul nous importe ici le conseil de méthode. Bernard de Rubeis nous dit bien : « Quod ipse Thomas *de optimo studendi modo* percontatus, responsum consiliumque dedisse fertur, *exercere se in uno Doctore praecipue*, refelli validissime potest ipsius Thomae exemplo : quem peritissimum maximeque versatum in multiplici librorum lectione, quotquot illi praesto esse poterant, ejus Opera perspicue evincunt » (Dissertatio XV cap. I, Edition Leonine de Saint Thomas I p. CCVIII). Mais dans son désir de venger Saint Thomas accusé d'avoir copié Alexandre, de Rubeis va trop loin. Car enfin, nous soutiendra-t-il que Saint Thomas en philosophie n'ait pas suivi la méthode, exercere se in uno Doctore praecipue ? Que ne remarque-t-il plutôt que ce conseil de Saint Thomas justifie la méthode de l'école thomiste : exercere se in uno Doctore praecipue ?

1. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, pp. 62-68. La façon de faire de Saint Thomas engagerait à aborder la question toujours posée : l'historien de la philosophie doit-il accumuler les citations, peut-il se contenter de références, a-t il le droit de résumer librement et de dire sans plus « ut patet per Philosophum » ? Il

Mais elle suppose une connaissance approfondie de l'œuvre entière du Philosophe. Le premier opuscule de Saint Thomas, le *de Principiis naturae*, résumé très dense de la physique aristotélicienne, suffirait à prouver que cette connaissance date des années de formation. Pas n'est besoin d'ailleurs de citations ou de résumés, alors que l'aristotélisme est partout dans le *Commentaire sur les Sentences*, la *Somme contre les Gentils*, les premières questions du *de Veritate*.

Saint Thomas ne se contenta pas cependant de cette étude qui pouvait paraître suffire à sa tâche théologique. En pleine possession de sa pensée, il revient au Philosophe. Pendant les années 1265 et 1266, commenter Aristote est son principal travail. De 1267 à 1274, il mène de front l'achèvement de ces commentaires et la composition de la *Somme*. Or, s'il est vrai, comme l'écrivait encore M. Durantel, que la « forme du commentaire fut pour le Moyen Age le moyen le plus ordinaire, — dont Saint Thomas usa largement —, d'exposer sa pensée sous le couvert d'une autre » [1], il est notable qu'avec Aristote Saint Thomas n'agit pas comme il fait avec Denys ou l'auteur du *Livre des Causes* ou Boèce. Il interprète moins librement. Ses commentaires du Philosophe sont une étude patiente du texte, mot à mot, un effort pour lui faire rendre, en le pressant, tout son suc. Il arrive même que l'attention se fatigue à cette explication littérale, et que les grandes lignes du développement, dans l'ac-

est difficile de prétendre que les commentaires mot à mot aient plus de valeur critique que ces exposés d'Aristote que sont dans *la Somme* les questions consacrées à la connaissance humaine ?

Reconnaissons que Saint Thomas justifie deux façons d'être thomiste, les exposés des PP. Sertillanges et Rousselot comme le commentaire littéral du P. Pégues, les explications pas à pas de Cajetan ou de Sylvestre de Ferrare aussi bien que le *De Deo uno et trino* du cardinal Billot. Sera-t il cependant permis de dire que, si Saint Thomas ne nous avait laissé que ses commentaires du texte d'Aristote, on ne le consulterait guère plus que nous ne faisons aujourd'hui Averroès ; on irait au Philosophe lui-même.

1. Durantel, *op. cit.*, p. 211.

cumulation des divisions et subdivisions, se dégagent mal à la lecture. Les prélections d'Albert sont plus attrayantes, exposés plus qu'explications, paraphrases plus que traductions. « Dans cette œuvre, disait Albert, je suivrai l'ordre et la pensée d'Aristote, et je dirai tout ce qui me paraîtra nécessaire pour l'expliquer et la prouver, mais de telle manière qu'il ne soit jamais fait mention du texte »[1]. Saint Thomas est beaucoup moins personnel. En général, il fait du mot à mot [2]. Il en résulte qu'il est aristotélicien de langue comme de pensée. Aristote fut son manuel.

Ce n'est pas que ce manuel soit son seul livre. Mais il est bien le livre manié sans trêve, usé. D'autres auteurs furent aimés, lus et médités, assimilés, Denys entre tous. Il est clair cependant que Saint Thomas, s'il se souvient de Denys quand il explique Aristote, aristotélise plus encore la doctrine des *Noms divins*. On pourrait peut-être dire que l'inconsistance philosophique du plotinisme chrétien permettait de le déformer et de l'étirer en péripatétisme [3]. A moins qu'on ne voulût avouer que la mystique dionysienne se surajoute, dans le thomisme, à la philosophie d'Aristote, comme un étage à une maison trop basse. Ne retenons que le fait. Il est impossible de nier l'influence de Denys sur la pensée de Saint Thomas, comme de ramener Denys à Aristote. Il est difficile d'exagérer cette influence. Mais ce serait pur para-

1. Gilson, *op. laud.* II pp. 5-6.

2. En général, disons-nous. Il se libère et s'échappe de temps en temps. A ces élans non réprimés, nous devons par exemple la leçon 14 *in* I *Perihermaneias* d'une importance capitale pour la doctrine thomiste de la science divine.

3. Cette inconsistance, affirmée par les thomistes victorieux, a été longtemps acceptée sans contrôle. Un des mérites de M. Gilson est d'avoir insisté sur la valeur des philosophies qui ont précédé le thomisme ou lui sont contemporaines ou le suivirent. Il a fort bien vu par exemple que Saint Thomas même n'avait pas remis en question la conception de l'univers du Pseudo-Denys, ce flux et ce reflux de Dieu et cette hiérarchie des espèces (*op. laud.* I, p, 2). Le *Contra Gentes* consacre cette cosmologie.

doxe que de voir en Saint Thomas un platonicien ; ou les qualificatifs ne qualifieraient plus rien [1].

S'il était possible de continuer une philosophie de l'abstraction par une mystique inspirée de Plotin à condition de les juxtaposer, il ne pouvait être question d'unir réellement l'augustinisme ou le platonisme à l'aristotélisme. Transformer Platon et Augustin en péripatéticiens, c'était poursuivre la quadrature du cercle. Pour Platon, Saint Thomas ne l'essaya même pas. Il accepta résolument de ne le connaître que par Aristote, ce qui revenait à l'ignorer, de ne le juger qu'en le mesurant au Philosophe et selon le mètre du Philosophe. On ne sent pas qu'il ait jamais fait effort pour comprendre Platon, voir en son œuvre autre chose que la théorie des idées, branlante dès lors qu'on la regardait comme se suffisant, absurde du point de vue d'Aristote [2]. Il n'en fut

1. M. Durantel va jusqu'à dire de Saint Thomas qu'il est « un platonicien honteux » *(op. cit.*, p. 228), qu'il doit à Denys « le meilleur de sa pensée (p. 63). Remercions-le cependant de nous avoir rappelé tout ce que Saint Thomas doit aux platoniciens et aux augustiniens. Car à négliger trop ces apports, on risquerait de nous ramener non plus au thomisme mais au pur péripatétisme.

2. D'Aristote, historien de la philosophie, M. Boutroux écrit : « Comme l'objet qu'il a en vue est dogmatique, il fait rentrer les systèmes antérieurs dans les cadres de sa propre philosophie. Il en recherche l'idée, la forme parfaite, le terme et l'achèvement ; il veut les comprendre plus profondément que ne les ont compris leurs auteurs eux-mêmes ; et il les résume en des formules créées par lui, qui en font des acheminements à son propre système. S'il classe les doctrines, c'est d'après les ressemblances et différences qu'elles présentent à son point de vue, non d'après leur dépendance historique » *(la Grande Encyclopédie*, p. 937). On ne saurait mieux dire. Histoire dogmatique : là n'est pas le tort, si tort il y a ; toute histoire est dogmatique. On connaît les paroles de Bossuet dans la préface des *Variations :* « Au reste, je ne prétends pas faire un récit sec et décharné des variations de nos réformés. J'en découvrirai les causes ; je montrerai qu'il ne s'est fait aucun changement parmi eux qui ne marque un inconvénient dans leur doctrine, et qui n'en soit l'effet nécessaire. Leurs variations, comme celles des ariens, découvriront ce qu'ils ont voulu excuser, ce qu'ils ont voulu suppléer, ce qu'ils ont voulu déguiser

pas de même avec Saint Augustin dont l'autorité n'était pas discutable. Il fallait l'assimiler. Autant dès qu'il s'agit de théologie, Saint Thomas se donne la peine de replacer les citations classiques dans leur contexte dogmatique, de comprendre Augustin et de le tenir, autant, quand il est question de philosophie, il s'attache à le ramener coûte que coûte au Philosophe [1]. Que l'augustinisme soit une philoso-

dans leur croyance. Leurs disputes, leurs contradictions et leurs équivoques rendront témoignage à la vérité catholique. Il faudra aussi de temps en temps la représenter telle qu'elle est, afin qu'on voit par combien d'endroits ses ennemis sont enfin contraints de s'en rapprocher. Ainsi, au milieu de tant de disputes, et des embarras de la nouvelle Réforme, la vérité catholique éclatera partout, comme un beau soleil qui aura percé d'épais nuages; et ce traité, si je l'exécute comme Dieu me l'a inspiré, sera une démonstration de la justice de notre cause; d'autant plus sensible, qu'elle procédera par des principes et par des faits constants entre les parties ». On voit la différence entre Aristote et Bossuet, tous deux dogmatiques. Découvrir les causes, marquer la nécessité des variations ou l'inconvénient des doctrines, rien de plus critique si on procède « par des principes et par des faits constants entre les parties ». Entre Aristote et Platon, ce sont les principes constants qui manquent. Encore le philosophe connaissait-il les textes qu'il résumait en formules neuves, qu'il transposait. Saint Thomas n'a connu que la transposition, moins fidèle que ces traductions de poètes où nulle poésie ne reste plus.

1. Contentons-nous des exemples classiques.

Saint Augustin avait admis que la vision de Dieu qu'eurent Moïse (*Nombres* 12/7 sq.) et Saint Paul (*2 Cor.* 12/2 sq) était la vision intuitive. Pour Moïse, le texte sacré indique expressément que Dieu se manifestait à lui d'une manière excellente, sans préciser autrement. Pour Saint Paul, rien de pareil. Mais il y avait l'autorité de Saint Augustin dans les deux cas. La philosophie de Saint Thomas s'insurge contre la possibilité du fait. Traitant la question de principe, il conclut : « Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu hac mortali vita utitur » (*Ia* q. 12 a. 11 à la fin). Dans le *Contra Gentes* (III, 47), il s'était contenté d'affirmer : « Unde oportet mentem quae divinam substantiam videt totaliter a corporis sensibus esse absolutam, vel per mortem, vel per aliquem raptum ». Per aliquem raptum, concession du théologien qu'il est intéressant de voir arbitrairement limitée par le

phie originale, irréductible au thomisme, on ne s'en doute-

philosophe. De ravissement total, il n'admet que les deux auxquels l'oblige, croit-il, l'autorité d'Augustin. Car on lui oppose Jacob, David, Saint Pierre. Dans le *Contra Gentes*, il répond : « Quod autem in sacra Scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse per aliquam imaginariam visionem seu etiam corporalem... ». Et il ajoute l'explication des difficultés philosophiques prises de l'augustinisme, sans un mot du ravissement, comme s'il ne pouvait s'agir de ravissement pour Jacob, David ou Saint Pierre. Dans l'article de la *Somme*, il repousse semblablement l'exemple de Jacob, ad primum. Ad secundum, voici Augustin ; il concède le fait pour Moïse et Saint Paul. « supernaturaliter et praeter communem ordinem », sans paraître supposer que Dieu aurait pu agir de même avec Jacob. Qu'on se reporte à la question du Ravissement (*IIa IIae* q. 175 a. 3). On ne trouvera d'autre raison que l'autorité. Quant à la réponse aux objections, c'est une défaite. Dieu a fait cette exception pour le premier docteur des Juifs et le premier docteur des Nations, « satis congruenter ». Oui, mais Saint Pierre, et la Mère de Dieu dont il n'est même pas question ? La conclusion est évidente : le philosophe se croit contraint de céder ; il le fait sans hésiter, mais en limitant le recul. Pour toutes les autres pages de l'Ecriture, il fait appel à sa philosophie : c'est impossible ; alors qu'il devrait montrer, puisqu'il concède par ailleurs la possibilité, que le fait n'est pas prouvé.

Passons à l'augustinisme philosophique. Voici la doctrine du *de Magistro*. Elle est certaine : « De universis autem quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est, incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia : quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non sit vitio consultae veritatis : ut neque hujus, quae foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi saepe falluntur : quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis quantum cernere valemus ostendat » (*de Magistro*, cap. 38). Saint Augustin commente, l'entendant de la connaissance naturelle, le verset du Prologue : « Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ». Que va faire Saint Thomas, traitant la même question (*de Veritate*, q. 11 a. 1) ? Il expose le pur aristotélisme. Viennent les objections. Ad 1, Augustin n'est pas nommé, mais ce « divinam veritatem consulentes » est bien de lui. Pour Saint Thomas, cela signifie la

rait pas à lire Saint Thomas seul. Peut-être même n'en eut-il pas pleine conscience, n'ayant pas eu le temps d'étudier Augustin comme il fit Aristote. Ainsi donc qu'il redressa et acheva l'aristotélisme pour en faire le thomisme, sans scrupule, par piété envers le Philosophe qui ne pouvait avoir été que malgré lui et faute de lumière opposé ici ou là à la vérité de la foi, ainsi il fit gracieusement don à Saint Augustin d'un péripatétisme qu'il était trop grand pour n'avoir pas admis, sans toujours le dire [1].

Après un maître, un livre. Aristote après Albert et avec lui. Comme il écouta des leçons, Saint Thomas apprit un auteur. Pour mieux l'apprendre, il a sacrifié les autres. S'il a lu Denys et Boèce, en aristotélicien, on peut dire qu'il a volontairement ignoré toute autre philosophie, celle d'Augustin aussi bien que celle de Platon. Il a consulté les Arabes pour comprendre Aristote, sans d'ailleurs mettre en doute

lumière naturelle de la raison, parce qu'elle vient de Dieu qui nous créa à sa ressemblance. Ad 3, l'objection est d'Augustin, résumé pas à pas, non cité. La réponse est prise aux *Seconds Analytiques*. Ad 13, il s'agit de fonder la certitude : « Et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus ». Ad 17, il explique : « qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo ». Le passage est constant du Christ à la lumière naturelle. Consulter le Maître intérieur, c'est consulter la raison qui vient de Dieu, ce n'est plus consulter celui « qui in interiore homine habitare dictus est Christus ».

1. De ces redressements, Saint Bonaventure ne voulait pas être dupe et il refusait de reconnaître Aristote dans ce péripatétisme revu et corrigé : « Et alii videntes, quod tantus fuit Aristoteles in aliis et ita dixit veritatem, credere non possunt, quin in istis dixerit verum » (In *Hexaem.* coll. VI, Ed. Quaracchi, V, 360-361). In istis : Dieu cause exemplaire, la Providence, l'éternelle rétribution, la multiplication des intelligences. Cependant il n'a pas vu, croyons-nous, qu'Aristote niait que Dieu fût le premier principe de toutes choses. C'est l'idée de création qui permettra à Saint Thomas de garder et de fonder l'exemplarisme sans recourir à la théorie des idées.

qu'Albert l'eût mieux exposé qu'Averroès. Certes toutes ses lectures de la Bible et des Pères l'influençaient. Il lui arrivait de superposer au texte de la *Métaphysique* celui des *Noms divins*. Mais enfin, expressément, résolument, il chercha sa philosophie, sa métaphysique, sa physique, sa logique, sa politique dans les œuvres d'Aristote qui fut pour lui et demeura le Philosophe [1].

Tel est le second fait essentiel de la formation de Saint

1. Nous avons cité déjà de Rubeis : « Quem peritissimum maximeque versatum in multiplici librorum lectione, quotquot illi praesto esse poterant, ejus Opera perspicue evincunt ». Si l'on en juge d'après les citations, son érudition est en effet très étendue. Mais la question est de déterminer les auteurs qu'il connaît par étude directe et par fréquentation familière. La Bible, et la Glose, Aristote, Boèce, Denys ; voilà les études certaines, les livres lus et relus. Il faut ajouter une véritable étude d'Averroès et d'Avicenne, quoique à travers des traductions défectueuses. Nous ne voyons pas qu'on puisse supposer plus qu'une lecture fragmentaire des Pères. Pour la plupart d'entre eux, il a dû se contenter des chaînes ou des recueils d'extraits. Pour d'autres, Saint Grégoire, Saint Chrysostome, Saint Augustin surtout et Saint Jean Damascène, il faut dire plus et parler d'une large lecture, mais qui n'a pas été l'étude patiente et exhaustive de Denys et d'Aristote. Car Saint Thomas est mort avant cinquante ans. Il commence à travailler sous Albert à dix-neuf ans. Donc trente ans de travail. Sa production est considérable. En retirant les apocryphes, cela représente bon an mal an, à peu près un volume in-4° de 500 pages au moins de l'édition Fretté. Il faut le temps matériel de dicter. On nous permettra de douter malgré Tocco qu'il dictât en dormant (A. S. 666). D'Aristote, il a lu plusieurs fois les œuvres maîtresses. Si nous tenons compte des témoignages unanimes sur sa façon de travailler, les heures consacrées à la prière, à la réflexion silencieuse, à la méditation, où veut-on qu'il ait trouvé le temps de lire d'original tous les auteurs qu'il cite ou allègue ? En particulier où mettre une étude d'Augustin comparable, même de loin, à celle qu'il fit d'Aristote ? Il faut choisir On doit ou limiter son apparente érudition, ou refuser les témoignages certains sur sa manière de travailler. On peut voir à ce propos un curieux article de M. Bardy : Sur les sources patristiques grecques de Saint Thomas (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1923). Dans la *Ia*, M. Bardy ne relève que 16 citations de Chrysostome pour 65 de Jean Damascène et 205 du Pseudo-Denys.

Thomas. Ici encore, nous pourrions remarquer qu'il n'a pas immolé sa personnalité, qu'il n'a pas cru qu'inventer et recevoir fussent inconciliables. Plus précisément, tandis qu'Albert fit œuvre personnelle en renouvelant le péripatétisme, Saint Thomas fit œuvre personnelle en le continuant. Dans la seconde partie, nous dirons cette nouveauté de la tradition. Mais deux leçons se dégagent immédiatement de cette formation, qui sont des leçons de méthode.

Pour entrer dans la philosophie, il faut entrer dans une philosophie. Telle nous semble être la première. Sous une autre forme : prétendre à connaître d'abord également les diverses philosophies sans en adopter aucune, pour ne choisir entre elles qu'après, est une erreur de méthode qui procède de la méconnaissance de l'esprit et de ses naturelles démarches, et même de la méconnaissance de ce qu'est la philosophie. Une comparaison nous paraît éclairante. On sait qu'un grand effort a été tenté en France pour qu'au sortir des lycées ou des collèges, les enfants connussent vraiment une et parfois deux langues vivantes. Dans ce but, on a cru devoir donner à l'enseignement des langues, dès les basses classes, une importance considérable dont les horaires témoignent assez. On sait trop que les résultats n'ont pas répondu aux espérances, que, dans l'ensemble, les candidats au baccalauréat ne savent pas les langues, et que le français seul a perdu ce que les langues n'ont pas gagné. La raison en est évidente. Savoir une langue, c'est être capable de penser dans cette langue. Or demander à un enfant d'apprendre à penser en même temps dans plusieurs langues, c'est lui demander d'apprendre à penser en même temps de diverses façons, effort dont il est incapable s'il ne sait pas d'abord penser d'une certaine façon, dans une langue. Il en est ici comme d'un professeur d'éducation physique qui, voulant cultiver la souplesse du corps, ne se préoccuperait pas d'en obtenir préalablement la fermeté et la vigueur, par une crainte excessive de la rigidité. Puisque philosopher, c'est

penser tout d'une certaine manière, et puisqu'un esprit jeune ne peut pas se prêter aux diverses philosophies pour les comprendre avant d'avoir appris à penser philosophiquement, c'est-à-dire d'une pensée totale et une et systématique, il faut commencer par une philosophie, entrer résolument dans une philosophie. Tout choix sans doute comporte des risques et choisir c'est limiter ses possibilités ; mais ne pas choisir, c'est refuser de penser, de vivre de l'intelligence. Qu'on n'aille pas croire d'ailleurs qu'il en soit de ce choix initial d'une philosophie comme de celui qu'on impose aux enfants entre les humanités classiques et l'enseignement dit moderne. Toutes les philosophies se rencontrent nécessairement de telle sorte qu'en pénétrer une ce n'est pas laisser définitivement les autres. Le choix premier, qui dépend de tant de causes comme sont le milieu, l'éducation, les circonstances, peut n'être pas confirmé sans pour cela qu'il faille à nouveau repartir de rien. On peut passer du platonisme, voire du bergsonisme au thomisme, ou du thomisme à l'augustinisme. Les faits le prouvent. Non qu'il en faille conclure que le choix puisse être quelconque. Platon et Saint Augustin ou Maine de Biran, par exemple, ne sont pas de ceux par qui l'on puisse commencer. Leur pensée est trop nuancée, trop humaine pour ne pas supposer déjà la formation de l'expérience. Ils sont trop intelligents, pas assez logiciens malgré la débauche de dialectique des Dialogues ou la subtilité. Et surtout l'unité de leur pensée qui est celle d'une vie ne se livre pas d'abord encore qu'elle soit sensible. On voit assez que ce ne sont pas les difficultés que présente l'étude d'Aristote. Toutes les philosophies à charpente visible, toutes celles où la logique domine, malgré leur sécheresse, grâce à leur sécheresse, sont autrement faciles pour un esprit jeune [1]. Mais nous nous laissons entraîner. Ce qui

1. Esprit jeune ; encore une fois, pas esprit d'enfant. — Ce qui est vrai des philosophes l'est également des poètes ou des mora-

importe, c'est d'entrer dans la philosophie par une philosophie.

On voit poindre la seconde conclusion. S'il suffit de beaucoup de mémoire et d'une intelligence moyenne pour posséder un manuel, pénétrer une philosophie est un autre travail. Saint Thomas n'a pas cessé de relire Aristote, de l'étudier, de le fréquenter comme un ami. La lecture attentive, l'étude consciencieuse ne sont que le pénible et nécessaire labour. Il faut que la pensée du philosophe dorme en nous, comme le grain dans la terre, au long des hivers, sous la neige, pour qu'elle révèle sa fécondité. Disons autrement. L'amitié seule et l'intimité font entrer dans une philosophie. L'unité d'une pensée totale ne s'aperçoit pas du dehors. C'est aussi pourquoi, sans vouloir ignorer les explications ou les éclaircissements des disciples, les notes dont s'alourdissent avec le temps les œuvres classiques, il serait vain de prétendre connaître un philosophe, Aristote ou Saint Thomas, parce qu'on aurait dépouillé tous les commentaires. La tâche dure, et qui veut un courage intellectuel dont Albert avait donné l'exemple à son élève, sera toujours de vouloir et d'oser comprendre le philosophe quel qu'il soit dont on veut pénétrer la pensée [1].

listes. On goûte Boileau avant Racine. On comprend La Bruyère alors que Montaigne reste impénétrable.

1. Le recours aux commentateurs est souvent paresse. Il dispense de faire effort pour comprendre. Il en est ici comme des éditions classiques de nos jours qui sont une des causes les plus certaines de la faiblesse des études : l'enfant n'a plus besoin de peiner ou si peu ! Beaucoup de professeurs voudraient des textes dépouillés, avec quelques notes historiques pour replacer l'auteur dans son temps et son milieu. Car on ne se passe pas de l'histoire. C'est pourquoi, à qui voudrait aborder Saint Thomas, nous conseillerions l'étude directe du *Contra Gentes*, rejetant à plus tard le commentaire excellent de Sylvestre de Ferrare aussi bien que les exposés modernes du thomisme. Mais nous lui recommanderions de ne pas attendre pour lire les travaux du P. Mandonnet sur Saint Thomas, sa vie, ses préoccupations, les luttes où il fut

Pourquoi le cacher cependant ? Il y a un danger certain dans cette formation que nous essayons de décrire et dont nous approuvons la sagesse. On voudrait pouvoir dire que Saint Thomas fut aussi large que profond, et qu'à mortifier sa curiosité il n'a pas rétréci sa vision. Serait-ce loyal ? S'il a merveilleusement compris Aristote, il ne se meut pas librement dans le platonisme. La philosophie de Saint Augustin lui reste en partie fermée. Nous l'avons dit : la lecture assidue de l'Ecriture et des Pères, de Denys, ne pouvait pas ne pas adoucir et transformer son péripatétisme. Nous verrons plus loin que c'est à sa théologie qu'il faut faire honneur des progrès de sa philosophie. Reste qu'on peut accepter la méthode de formation qui fut la sienne, sans s'obliger à un ascétisme aussi rigoureux, sans consentir à des privations qui ne sont point nécessairement bienfaisantes [1].

Osons voir que telle lacune de sa formation, tel manque de son tempérament prédisposaient Saint Thomas à cette unification un peu restrictive de son effort et de son univers intellectuel.

engagé. Ce serait encore demander à Saint Thomas de comprendre Saint Thomas.

1. « Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis » (*Met.* l. I tract. 5 cap. 15 fin). Cette déclaration d'Albert le Grand, à propos d'une question où il nuance de platonisme l'opinion d'Aristote à laquelle il adhère, doit donc s'entendre de la nécessité de corriger le Philosophe en faisant appel à Platon, de constituer une philosophie péripatéticienne où se retrouverait le meilleur de la pensée de Platon, ce qu'Aristote eut tort de rejeter. Mais ce même principe pourrait être une règle de méthode. Choisir un philosophe. Travailler cependant, quoique moins profondément, un philosophe autre, pour mieux comprendre le premier en se donnant de quoi le critiquer. Ce serait la méthode d'Albert. Ce ne fut pas celle de Saint Thomas.

III

On sait quelle fut, dans tous les domaines, la curiosité du Philosophe, qu'il s'intéressa notamment à la littérature, à la théorie des belles-lettres, poétique et rhétorique. Si ses ouvrages didactiques seuls nous restent, de ses dialogues et discours les anciens, nous le savons par Cicéron, goûtaient le style abondant et le charme. Au contraire c'est un fait, qui n'est pas négligeable, Saint Thomas ne fut pas un humaniste [1].

Nous n'en ferons pas grief à ses éducateurs. Les Humanités en effet, quoique déjà florissantes à Chartres, n'étaient pas encore le merveilleux instrument de formation qu'elles devinrent avec la Renaissance et que l'Eglise a depuis lors toujours défendu contre les extrémistes de l'éducation chrétienne. Nous constatons un fait. Des premières études de Saint Thomas au Mont Cassin, nous savons peu de chose. Il y reçut l'éducation d'un jeune oblat bénédictin que le P. Petitot décrit en ces termes : « Il grandit en âge et en sagesse devant Dieu et devant les hommes. A dix ans, il savait lire, écrire, il étudiait les premiers éléments de la langue latine, de l'arithmétique, de la grammaire. A treize ans, il possédait par cœur une grande partie du psautier, des Evangiles, des Epîtres de saint Paul. Son précepteur lui faisait traduire les écrits des Pères, les morales de Saint Grégoire, des lettres de Saint Jérôme, des fragments de Saint Augustin [2] ». Mais lui supposer une longue fréquentation des classiques latins serait purement gratuit. Quelques citations sont une maigre

1. Pour ne pas charger outre mesure le bas de ces pages et ne pas sembler majorer une remarque cependant nécessaire, nous avons réuni en un appendice I quelques notes sur l'Humanisme et Saint Thomas.

2. Petitot, *op. cit.*, p. 18.

preuve. Quant au grec, il ne le sut jamais que très imparfaitement [1].

Sur les études à Naples, nous avons quelques renseignements. Nous connaissons ses professeurs de logique, de grammaire, de philosophie naturelle. Sa supériorité sur ses condisciples se manifestait en grammaire et en logique. Saint Thomas volontiers raisonne sur la grammaire. Il est remarquable qu'il semble ignorer la rhétorique [2]. Il l'a étudiée sans doute. Elle n'a pas marqué sur lui. Il peut sembler plus étonnant qu'il ait méprisé la *Poétique* et la *Rhétorique* d'Aristote, dont il a commenté jusqu'aux *Météores*. Il a dû ignorer la *Poétique* dont on ne connaît pas de traduction au XIII^e^ siècle. Quant à la *Rhétorique*, il la cite dans la *Somme* [3]. Mais sans doute fallut-il qu'il attendît la traduction de Guillaume de Moerbeke et cette lecture tardive ne peut être considérée comme un élément de formation.

Qu'on ne dise pas qu'il n'y a là qu'un argument négatif : il n'est pas prouvé que Saint Thomas ait été humaniste. Non. Son œuvre entière témoigne que, chez lui, les dons littéraires ne furent pas à la hauteur des dons de l'intelligence. L'humaniste nourri des classiques ne se trahit à aucun moment,

1. Durantel, *op. cit.*, pp. 39-49.

2. La première leçon *in* I *Post. Anal.* est fort curieuse. Aristote avait dit que toute connaissance rationnelle dérive de notions antérieures. On va du connu à l'inconnu. Ce qui est vrai de la démonstration et de la dialectique est vrai également, disait-il, de la rhétorique qui tend à persuader. Dans le commentaire de Saint Thomas, la rhétorique, et aussi la poétique dont Aristote ne parle pas ici, sont devenues des parties de la logique. La rhétorique est une argumentation qui ne se termine ni à la certitude, ni à la croyance, ni à l'opinion, mais à un soupçon de la vérité. Quant à la poésie, c'est une argumentation par représentation. L'idée de persuasion est étrangère à Saint Thomas. Persuader c'est, pour lui, proposer d'une vérité indémontrable des raisons vraisemblables.

3. *Ia, Iae* q. 95 a. 1 ad 2. — *IIa, IIae* q. 19 a. 1 ad 3. S'il était prouvé d'ailleurs que Saint Thomas a connu la rhétorique dès ses années de formation, notre opinion en serait renforcée.

au contraire d'un Saint Jérôme ou d'un Saint Augustin. Il y a plus. On n'éprouve pas à lire Saint Thomas la jouissance proprement artistique que donne une lecture de Saint Bernard. La *Somme contre les Gentils*, et l'*In Boetium de Trinitate* montrent cependant qu'il pouvait écrire et bien écrire, d'un style ferme, plein, vigoureux, quoique sans poésie, dans une langue claire et précise. Or la *Somme théologique* est littérairement inférieure à ces œuvres de jeunesse. D'où l'on peut induire que Saint Thomas n'a pas souffert de ce qui manquait à sa formation et que, s'il n'a pas cultivé ses dons littéraires, limités mais certains, il l'a fait résolument. Le Docteur accablé de travail, l'intellectuel préoccupé des idées, dictait trop et trop vite. L'homme qui a tant revendiqué la supériorité de la forme sur la matière n'a pas assez senti que la forme littéraire importe à la pensée qu'on exprime, que mépriser la forme ou la négliger c'est renoncer à la perfection même de la pensée. Aussi n'a-t-il pas, en dépit de son génie, échappé aux conséquences pratiques et sérieuses de ce mépris. Dans sa clarté, il arrive que Saint Thomas soit obscur pour nous parce que, sur des points essentiels, il se répète souvent mot à mot, quand il ne répète pas Aristote ou Denys, et que nous n'avons pas la ressource de comparer des expressions différentes d'une même pensée et de les éclairer l'une par l'autre. Ceci est vrai surtout quand l'idée s'appuie sur une image ou lui reste liée.

Plus qu'une lacune de sa formation ne faut-il pas reconnaître ici la marque d'un certain tempérament ? Chez Saint Thomas, les dons proprement intellectuels sont éminents, ceux de l'intelligence et de la raison. Il n'en va pas ainsi de l'imagination. Les quelques images, les mêmes toujours, dont il revêt sa pensée ou qui lui servent de comparaisons, sont empruntées au Philosophe, au Pseudo-Denys, à l'Ecriture Sainte. Lui qui ne cesse de répéter que toute la connaissance humaine part de la sensation, il a pu voyager, vivre à Cologne, Paris, Rome, Orvieto, Naples sans que, dans

toute son œuvre, nous puissions trouver une seule notation précise et originale de nature ou d'art. Il a pensé la nature sans qu'on puisse dire qu'il l'ait vue ni surtout regardée. A Saint Thomas, la nature d'Aristote suffit. Aussi de l'empirisme péripatéticien, repris par Albert, il n'a gardé que les résultats acquis. Tandis qu'Albert avait le goût et jusqu'à la passion de l'expérience, son disciple n'en eut que l'estime et le respect. C'est pourquoi, la curiosité d'Albert n'ayant pas été retenue par les légitimes héritiers de son effort, l'aristotélisme chrétien ne renouvela pas la science du Moyen Age. Les origines de la science moderne et de la méthode expérimentale sont franciscaines. Opposant l'empirisme thomiste à l'irréalisme augustinien, M. Gilson écrit qu'Albert et Saint Thomas sont hommes pour qui « le monde extérieur existe ». Ceci est vrai si l'on entend dire qu'ils ont voulu, après Aristote, expliquer l'univers réellement donné à la connaissance et aussi qu'ils ont cru, plus que les symbolistes excessifs, à la consistance des êtres matériels. Par contre, on pourrait dire que les augustiniens et Saint Bonaventure par exemple sont, par opposition aux thomistes, des gens pour qui le monde extérieur existe, entendant par là qu'ils ont regardé, écouté, senti, goûté, touché, et que leur symbolisme s'appuie sur un véritable amour de la nature sensible et de sa beauté [1].

Osons tout dire. Chez Saint Thomas on relève une certaine inhumanité, parfaitement conciliable avec les dons du cœur et l'exquise bonté dont les témoins au procès ont dit unanimement le charme. Il n'eut pour ainsi dire pas d'enfance. Dès cinq ans, il vécut parmi des moines. Or, un prêtre, un religieux qui ont quitté le monde avant d'avoir vécu, puisent le plus souvent leur connaissance réelle des hommes

1. Symbolisme et réalisme ne sont pas contradictoires. Les sermons de Saint Bernard sur le Cantique sont d'un symbolisme souvent arbitraire et parfois cherché, d'une vérité humaine qui n'a pas passé ni ne passera.

dans la pratique de la direction spirituelle et dans l'expérience des confessions. Mais c'est un fait. Saint Thomas a professé, prêché [1], étudié. Il ne fut ni confesseur ni directeur [2]. De son expérience des hommes vivants, il faut exclure les enfants et les femmes, ce qui est beaucoup. N'ayant jamais été supérieur, il ne put acquérir cette autre science des hommes qu'en donne le maniement [3]. En outre, il sortait peu. L'anecdote du repas chez Saint Louis suffirait à prouver quel était son habituel état d'abstraction, si les témoignages, tous concordants, laissaient place au doute [4]. La

1. Il a prêché surtout à des étudiants ou des religieux ou devant la curie pontificale. D'ailleurs, sauf à Naples, il prêchait en latin, n'ayant jamais pu apprendre de langue vivante (Tocco Vita VIII 49. A. S. 674).

2. Petitot, *op. cit.*, pp. 121 sq : « Nous ne possédons pas de saint Thomas des conseils à Philothée, ni même des lettres analogues à celles que Jourdain de Saxe écrivait à sa fille spirituelle la B. Diane. Les apôtres, les religieux adonnés au ministère, à la confession, à la direction peuvent et même doivent quelquefois entretenir de telles relations. Un théologien, un philosophe, qui, à l'exemple et sur les traces de saint Thomas, prétend acquérir « le trésor de la science » doit se priver davantage et même absolument de ces relations si préoccupantes ». La question est de décider si la théologie ascétique et mystique ne requiert pas cette expérience concrète de l'humanité, celle de la direction et de la confession. S'ils s'en étaient privés absolument, ni Saint François de Sales n'aurait acquis le trésor de la science de l'*Amour de Dieu*, ni Saint Bernard celui de la vie mystique des *Sermons sur le Cantique*, ni Saint Jean de la Croix celui des voies de Dieu de la *Montée du Carmel*. — Sur Saint Thomas psychologue, nous reviendrons dans le cours de ce travail, et dans l'appendice I.

3. Tocco nous raconte que Saint Louis le consultait fréquemment (Vita VI 36 A. S. 671). Il serait intéressant de savoir à quel sujet. Etait-ce consultation proprement politique, temporelle. Nous en doutons. Le *de Regimine principum* est un résumé d'Aristote fort abstrait. Il suffit de le comparer à la *Politique* de Bossuet pour sentir la différence de l'intellectuel à l'évêque qui sait le monde et les hommes.

4. De cette « miranda et inaudita distractione mentis », Tocco, au même chapitre, donne un autre exemple. Mais voici les paroles d'un témoin : « Et sic erat abstractus a temporalibus ampliatio-

vie qu'il mena, merveilleusement propre à la méditation métaphysique et à la contemplation qui, pour lui, se pénétraient jusqu'à se fondre, ne favorisait pas une science concrète de l'homme. Si donc par inhumanité il ne faut entendre ni le pessimisme pratique ni le mépris théorique de l'homme et de la nature humaine, inconciliables avec l'esprit résolument optimiste d'une doctrine qui voit en l'homme le chef-d'œuvre, après les anges, de la sagesse toute puissante de Dieu, on ne peut pas, quand on a longuement fréquenté les Pères Grecs, ou le pessimiste Augustin ou le sévère Bernard, ne pas sentir chez Saint Thomas le manque d'un certain intérêt affectueux à l'homme réel que nous sommes. Nous voudrions parfois qu'il fît plus que nous définir.

Le thomisme est caractérisé par la préoccupation de Dieu. « Maître, qu'est-ce que Dieu ? », disait le petit oblat du Mont Cassin. A ce mot de préoccupation, il faut donner toute sa valeur psychologique. Les créatures n'ont intéressé Saint Thomas qu'autant qu'il les voyait provenir de Dieu, dépendre de Dieu, retourner à Dieu. Il n'était pas nécessaire de les regarder. Saint Augustin se reproche de s'être un jour amusé quelques instants des bonds d'un lièvre qu'au passage il avait fait débouler. Saint Thomas a retenu cet exemple de vaine distraction [1]. Evidemment, ce n'aurait pas été une tentation pour lui.

Tandis donc que Descartes voyage par méthode, Saint Thomas n'a voyagé que par nécessité. Descartes recherche les hommes, converse et regarde par étude. Saint Thomas s'enferme dans le silence et sort avec peine de sa chère cel-

nibus, quod in mensa dum comedebat, semper habebat oculos ad superiora, et ponebatur coram eo scutella, et removebatur pluries ipso non sentiente : et dum Fratres ducerent eum ad viridarium causa recreationis, ipse subito solus retrocedebat totus abstractus, et redibat ad cameram » (A. S. 712). Il a vécu des années à Paris sans apprendre le français, à cause de sa continuelle abstraction, nous dit Tocco.

1. *IIa IIae* q. 167 a. 2.

lule. Leur tempérament à tous deux, l'inquiétude et la défiance du premier, un certain manque d'imagination et de sensibilité du second, les prédisposait à ce choix d'une façon de vivre et de travailler. Mais il faut y voir aussi une volonté réfléchie d'organiser leur vie dans le sens même de leur recherche philosophique. Dieu n'intéressait pas Descartes qui n'en avait besoin que pour donner le branle au monde. Dieu seul, en lui-même ou dans son œuvre, intéressait Saint Thomas. Il s'enferma dans sa cellule, sortit rarement, se tut, se priva de toute distraction parce qu'il ne voulait pas être distrait. Les témoins au procès de canonisation ont répété qu'il était habituellement préoccupé, absorbé, vivant à peine dans la réalité. Son étude ne connut pas d'interruption. On rapporte même qu'un de ses frères, mort récemment, lui étant apparu, il lui demanda la solution d'un problème qu'ils avaient souvent agité ensemble : la vision intuitive se faisait-elle avec ou sans espèce intellectuelle ? [1]. A la table du roi de France comme au réfectoire de communauté, il poursuivait sa méditation [2].

Car son travail fut méditation, réflexion, plus que lecture [3]. Les témoignages sont unanimes. De là le départ à faire dans son œuvre entre ce qui est science livresque, faits admis sans contrôle, sur la foi d'Aristote, et ce qui est pensée

1. Tocco, Vita VIII 46 A. S. 674.

2. Le Frère Réginald devait le soigner comme un enfant, veiller sur lui à table, lui ôter de la main une bougie pour qu'il ne se brulât les doigts.

3. Ce n'est pas en cela qu'il s'oppose à Descartes. Tous deux étaient des méditatifs. Mais, au sortir des heures de méditation silencieuse, Saint Thomas lisait, Descartes causait et voyageait. La différence profonde, et qui explique la méthode de chacun, est dans l'objet qui occupait leur recueillement. « Il ne faut pas s'imaginer le prince un livre à la main, avec un front soucieux, et des yeux profondément attachés à la lecture. Son livre principal est le monde : son étude c'est d'être attentif à ce qui se passe devant lui pour en profiter » (*Politique* L. V 8e prop.). Ce que dit Bossuet du prince, Descartes le pense du philosophe.

personnelle, proprement originale ou pleinement assimilée, métaphysique. De là le départ, dans les pages consacrées à l'homme, à la connaissance ou à la volonté humaines, entre la psychologie schématique ou les analyses sommaires d'une part et d'autre part les affirmations de fait qui ne s'appuient que sur la réflexion et la métaphysique qui part de ces données de toute conscience.

Ce travail tendu, quoique sans fièvre, était accompagné de prière. Etude et prière se superposaient, se compénétraient. A l'étude, sa tâche providentielle, Saint Thomas faisait servir sa vie dominicaine, abstinence, sommeil restreint, silence, pauvreté, chasteté parfaite, contemplation. A la contemplation, il ordonnait son étude. Nous ne prétendons pas, on le comprend de reste, que seul Saint Thomas ait travaillé en priant et prié en travaillant. Quand on nous parle à son sujet de science infuse et de doctrine nouvelle nouvellement inspirée de Dieu, c'est pieux abus du langage théologique. Il ne cherchait pas uniquement à son prie-dieu la réponse à ses difficultés et consultait fort assidûment Aristote. Il est toutefois certain qu'en peu de vies, l'union de la prière et de l'étude approcha autant de la fusion dans l'unité.

De cette formation qui doit beaucoup aux classes, beaucoup à la lecture approfondie de quelques livres choisis, presque rien aux lettres, au spectacle de la nature et au contact des hommes, de cette manière de vivre et de travailler, reste à conclure ce qu'on peut normalement et ce qu'on ne peut pas attendre.

Les caractères d'une pensée qui se développe suivant cette méthode, et les qualités d'une philosophie qui se constitue dans ces conditions précises seront l'unité et la simplicité. Des notions communes et des faits communs qui en formeront la base certaine, la construction philosophique sera d'abord la systématisation intellectuelle dans un ordre fortement logique. Puis, leur constante méditation, qui est recueillement et approfondissement et qui fait appel à l'intel-

ligence plus encore qu'à la raison, s'achèvera en métaphysique. Le thomisme est une métaphysique, une philosophie de Dieu et de la causalité divine. Par contre, la formation que nous venons de décrire ne dispose pas à la psychologie. Cette métaphysique de la nature humaine, qu'on appelle en Scolastique d'aujourd'hui psychologie rationnelle, peut s'accorder, s'accorde, nous le croyons, avec la psychologie en fait. Mais au sens moderne du mot qui est moderne, le seul que doive reconnaître une langue philosophique précise, il ne saurait y avoir de psychologie thomiste[1]. En ce qui concerne plus spécialement la psychologie religieuse et surtout mystique, les sources sont ailleurs et les maîtres [2].

IV

Telles sont les conclusions que les faits suggèrent. De la méthode au sens premier de chemin, de la formation qui fut celle de Saint Thomas, une orientation de la philosophie résultait. La description d'une voie ne suffit pas cependant. Il faut dire quel fut l'esprit de la marche.

1. Sur l'histoire et le sens actuel de « psychologie », voir le *Vocabulaire*. Le mot n'appartenant pas à la Scolastique (il date du XVI[e] siècle), nous n'avons pas à en agir avec lui comme avec un terme scolastique dont nous voudrions conserver le sens original malgré les déformations de l'usage.

2. Que Saint Thomas, théologien et métaphysicien, soit un docteur de la mystique, nous ne songeons aucunement à le nier. La mystique n'est pas un pur empirisme. Convient-il toutefois de laisser entendre, comme font des panégyristes maladroits, que l'autorité en matière d'expérience mystique, de science de l'oraison ou de direction spirituelle, d'un Saint Bernard, d'une Sainte Thérèse, d'un Saint François de Sales se mesurent à leur accord avec Saint Thomas ? Le même Léon XIII qui nous invitait à revenir à la théologie et à la philosophie de Saint Thomas nous renvoyait à Sainte Thérèse, docteur de la vie spirituelle. — Sur Saint Thomas, docteur mystique, voir quelques remarques résumées en un appendice II.

On sait la confiance de Descartes dans la raison, qu'il ne doutait guère de l'efficacité de ses efforts, et qu'il affirmait au moins ne pas douter de l'intelligence des autres, n'ayant jamais présumé que son esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun. On sait également quelles ambitions étaient les siennes et les progrès assurés et considérables qu'il se promettait dans la connaissance de la nature.

Que Descartes ait été persuadé que la raison est naturellement égale en tous les hommes, que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, nous n'oserions ni le nier sommairement ni l'en croire sur les premières phrases du Discours. Car enfin ne déclare-t-il pas que le doute universel, point de départ nécessaire, est réservé à quelques esprits ? Pour Saint Thomas, il est hors de doute qu'il n'aurait pas souscrit semblables affirmations. Il était convaincu de l'inégalité des intelligences et qu'elle ne se réduisait pas à la promptitude de la pensée, à la netteté de l'imagination, à la fidélité et la capacité de la mémoire [1]. Il exclut expressément de la connaissance de Dieu par voie de démonstration rationnelle, ce qui doit s'entendre au moins de la connaissance philosophique, un très grand nombre d'hommes parce que inhabiles à l'étude en vertu de leur complexion. Aux empêchements à connaître Dieu qui sont extérieurs, nécessité de gagner sa vie et préoccupation des soucis temporels, paresse, inquiétude des passions, il ajoute la faiblesse de l'intelligence humaine et le besoin d'un long entraînement

1. Saint Thomas après Aristote explique très physiquement cette différence des esprits. Plus les sens sont fins et vibrants à toute excitation, mieux on connait. Mais il a admis à l'origine des degrés d'intelligence. « Dicitur intelligere, répète-t-il souvent et par exemple *IIa IIae* q. 8 a. 1, quasi intus legere ». Or, « quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare ». De là vient que celui qui possède le don surnaturel d'intelligence voit mieux, car il s'agit de vue et non de raisonnement. La distinction des alinéas de Fretté est discutable. Le principe général conclut le passage sur la connaissance naturelle au lieu de commencer l'application à la connaissance surnaturelle.

qui peut seul rendre l'esprit capable de pareil effort [1]. Puisque, sans la connaissance certaine et démontrée de la première cause, il n'y a pas de philosophie, c'est dire qu'il ne saurait appartenir à tous de philosopher, qu'il y faut des dons intellectuels qui ne sont pas communs. Telle réponse au Maître Général des Frères Prêcheurs implique même chez Saint Thomas la conviction que, dans le monde déjà choisi des étudiants en théologie de son ordre, l'aptitude à la philosophie n'était pas le fait de tous [2].

A la nécessité des dons s'ajoute la nécessité de l'effort persévérant, du travail opiniâtre et pénible, d'un rigoureux contrôle de la pensée en marche, d'une critique sévère des certitudes et des opinions. Nous aurons à dire, dans la quatrième partie, comment Saint Thomas comprend ce contrôle et cette critique. En tout cas, il en affirme la nécessité avec autant de conviction et d'énergie que Descartes et quelque philosophe que ce soit.

Penser est difficile. Ne pas se tromper ici ou là est pratiquement impossible. Philosopher, c'est-à-dire penser le monde dans son rapport à Dieu, n'est pas une occupation, mais un travail épuisant encore que béatifiant. N'empêche que l'homme est fait pour penser, et que la nature humaine ne s'explique que par là. Donc, puisque la nature est bonne et que Saint Thomas a tout à la fois trop de bon sens et pas

1. En parlant ainsi, nous ne décidons pas de la portée de ce chapitre 4 du I *C. G.* Nous disons seulement que la connaissance parfaite, certaine et démontrée, la connaissance philosophique de Dieu, au moins, est refusée par Saint Thomas à la masse du genre humain, hors de la Révélation, pour les raisons que nous reproduisons. Le plus autorisé commentateur du *Contra Gentes*, Sylvestre de Ferrare tient que Saint Thomas parle de toute connaissance vraie de Dieu. Cette opinion nous paraît seule conciliable avec le chapitre 38 du livre III.

2. Ad Magistrum Joannem de Vercellis, *de articulis XLII.* Tout ce début sur la prudence dans les affirmations philosophiques n'est-il pas une leçon de modestie donnée à des théologiens présomptueux ?

assez d'imagination pour se demander si quelque malin génie ne nous fait pas vivre dans un monde d'illusions, à l'ombre de ses ailes noires, le scepticisme ne peut être qu'une maladie dont les formes sont multiples. Saint Thomas n'a pas connu le scepticisme d'intention pieuse qui exagérait les effets de la chute originelle et par conséquence immédiate le besoin de la révélation et de la foi, tendant à nier la vertu de la raison et à refuser l'autonomie de la science ou de la philosophie. Mais il a rencontré des chrétiens timides, effrayés d'avoir à penser et les averroïstes. Peu importe que l'averroïsme médiéval ait été ou non un rationalisme prudent qui séparait la raison et la foi pour ne pas avoir à choisir entre elles. Il a été l'occasion pour Saint Thomas d'affirmer non seulement la valeur de notre intelligence et la certitude de notre science, mais la cohérence de notre connaissance totale. Il a expressément répété qu'entre la raison et la foi, qui viennent également quoique autrement de Dieu, il ne pouvait y avoir désaccord, et que donc ce qui était prouvé par des arguments nécessaires était vrai absolument. Cette estime de la raison, dont il ignorait moins que tout autre les limites et les défaillances, explique qu'il se soit mis à l'école du Philosophe. Elle inspire son œuvre théologique dans la mesure où cette œuvre est une construction scientifique. Il en résulte une assurance, une hardiesse, dont beaucoup de contemporains s'inquiétèrent. Nul toutefois ne mit jamais en doute l'humilité du maître. Sans doute parce qu'il ne prétendait être que le témoin de la vérité et non pas son auteur ou son détenteur intéressé [1]. Chercher et servir la vé-

1. Tocco, Vita V 27 A. S. 668. L'humilité de Saint Thomas, son refus de briller aux dépens d'autrui, sa sérénité intellectuelle sont attestés par ses adversaires eux-mêmes. Hélas, il mourra, et Saint Bonaventure. La distinction des écoles franciscaine et dominicaine sera bientôt une opposition d'armées affrontées. La vérité deviendra une chasse gardée. Les progrès de la théologie en seront entravés, et accentuée la décadence de la Scolastique. Tout essai loyal de rapprochement devient pratiquement impossible s'il doit prendre l'aspect d'une défection, être célébré comme une victoire.

rité, c'était servir et chercher Dieu ; défendre et glorifier la raison, défendre et glorifier Dieu.

On aurait pu craindre que le disciple trop passif d'Albert, l'élève trop appliqué d'Aristote ne fût « comme le lierre qui ne tend point à monter plus haut que les arbres qui le soutiennent, et, même souvent qui redescend après qu'il est parvenu jusques à leur faîte ». Les pages qui précèdent laissent entrevoir pourquoi l'histoire a démenti ces craintes. Mais il vaut d'y insister et de préciser en quoi Saint Thomas fut, au XIII^e^ siècle, un moderne et un novateur, comment il comprit le problème de penser pour toujours dans le temps présent en continuant le passé.

TRADITION ET PROGRÈS

DEUXIÈME PARTIE

TRADITION ET PROGRÈS

I

Le fait est certain. Saint Thomas fut un jeune, un moderne, un novateur. Il parut tel à ses contemporains et la page célèbre de son biographe, dont nous aurons à discuter le détail, traduit l'impression produite : « Dans ses leçons, il introduisait de nouveaux articles, trouvait, pour résoudre les questions, une manière nouvelle et claire, apportait dans la discussion de nouveaux arguments. Aussi, n'était-il personne, qui, l'ayant entendu enseigner des choses nouvelles et décider les questions douteuses par des arguments nouveaux, doutât que Dieu l'eût baigné des rayons d'une lumière nouvelle. Car, d'abord, il avait été d'un jugement si ferme qu'il n'avait pas hésité à enseigner ou à soutenir dans ses écrits de nouvelles opinions que Dieu avait daigné lui donner par une nouvelle inspiration » [1].

1. Tocco, *Vita* cap. 3 nº 15. A. S. 663. Au chapitre 7, nº 41. A. S. 672, Tocco commente ce « tam certi coepisset esse judicii ». « Et quia ad subtilitatem ingenii sequitur judicii certitudo, dum

Le succès de la révolution thomiste, on l'a déjà souvent remarqué, a été si complet, que nous avons peine à nous figurer un catholicisme antérieur qui ne s'exprimait pas en langue thomiste. De là vient qu'on ne rend pleinement justice ni au courage intellectuel d'Albert et de Thomas, ni surtout au mérite des opposants qu'ils suscitèrent. On parle et on écrit comme si, en face de Saint Thomas, il n'y avait eu qu'une foule de conservateurs étroits, de théologiens âgés, qui ne pouvaient ni ne voulaient comprendre, de traditionalistes retardataires, routiniers, réfractaires à toute nouveauté comme à tout progrès, obstinés à défendre de vieilles positions augustiniennes parce qu'elles étaient vieilles. Outre que c'est injustice pour un Alexandre de Halès et un Saint Bonaventure dont on caricature l'amour de la tradition en lâcheté intellectuelle et dont on ignore l'effort personnel et la part dans le progrès de la théologie, c'est méconnaissance absolue de l'histoire des idées au XII^e^ siècle, du mouvement qui prépara le thomisme. Il y a plus. Ce mépris des adversaires diminue les vainqueurs bien loin de les grandir. Le mérite serait pauvre d'avoir enfoncé des portes vermoulues dont les gonds branlaient [1].

L'Eglise d'ailleurs n'en jugeait pas ainsi. Quand Gré-

intellectus, quod potest subtilitate capere, valeat etiam quod verum est judicare ; ideo conveniens fuit, ut praedictus Doctor, sicut subtilis ingenii fuisse dicitur, sic et certi judicii fuisse evidentissime judicetur. Nam opiniones et rationes, quas adhuc Bacellarius adinvenit, paucis exceptis, Magister effectus scripsit, tenuit, et defendit ».

1. Saint Thomas aurait blâmé ce mépris superbe. Etrange pérennité d'ailleurs que celle de la philosophie chrétienne si la pensée de Saint Thomas fut un feu brillant soudain dans la nuit où, depuis des siècles, depuis Aristote, vivait l'humanité, où, dès le début du XIV^e^ siècle, Scot et Occam la replongèrent ! Etrange philosophie du genre humain que seuls Aristote, Saint Thomas et quelques thomistes possédèrent ! Si vraiment c'était là de l'histoire, il y aurait de quoi justifier les tentatives les plus désespérées d'évasion mystique.

goire IX, en 1228, déplorait que la tradition fût en péril et mettait en garde les théologiens de Paris contre le danger rationaliste, trop d'exemples funestes hantaient sa mémoire. Un Abélard, un Gilbert de la Porrée n'avaient pas inquiété le seul Saint Bernard dont peut-être on peut dire qu'il était trop conservateur [1]. Leur dialectique les avait engagés hors de la foi. Le panthéisme d'Amaury de Bène [2] n'était pas une invention. Il est facile aujourd'hui de taxer d'exagération des phrases comme celle-ci : « L'esprit de Dieu ne peut régner là où domine l'esprit d'Aristote ». L'abbé Absalom était dans la vérité, écrivant ainsi au XIIe siècle. Que tout abus n'eût pas disparu, Jean de Saint-Gilles, protestant contre l'intrusion de la métaphysique dans les leçons d'Ecriture Sainte, en témoignait, à la veille de la décision nouvelle de Grégoire IX qui allait permettre l'étude d'Aristote [3]. Mais il ne s'agissait pas de quelques conclusions à évi-

1. Abélard fut condamné par un concile tenu à Sens en 1140. Innocent III confirma immédiatement la sentence. Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum* ed. 14 a n° 368-388. Sur la philosophie d'Abélard, on lira avec profit les quelques pages de M. de Wulf dans le tome I de sa nouvelle *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1924, pp. 152-156. Elles aideront à comprendre que le thomisme a profité de l'effort médiéval.

Gilbert de la Porrée a été condamné par le concile de Reims, présidé par le pape, en 1148. Denzinger, n° 389. Il n'est pas évident que Saint Bernard l'ait interprété exactement. Mais la condamnation atteint la pensée exprimée, et l'expression était plus que malheureuse.

2. C'est le quatrième concile œcuménique de Latran, en 1215, qui condamna le panthéisme d'Amaury de Bène, comme plus insensé qu'hérétique. Denzinger, n° 433. De Wulf, *op. laud.* pp. 180-184, a quelques pages précises sur le panthéisme du XIIe siècle finissant. On sait qu'un même décret parisien, en 1210, réprouvait Amaury et David de Dinant et atteignait Aristote *(Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 70). Albert et Saint Thomas s'efforceront de prouver que la confusion était injuste et qu'Aristote n'était pas panthéiste. Voir un excellent article du P. Théry dans les *Mélanges Thomistes*, 1923, sur David de Dinant.

3. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, p. 32 et note 1 p. 33.

ter, de quelque excès dans le culte et l'usage d'Aristote, de quelques erreurs qu'on en pouvait tirer ; il s'agissait de tout un esprit nouveau, et d'une méthode qui allait à bouleverser l'enseignement théologique. La lettre *ab Aegyptiis*, dont, nous ne savons pourquoi, on ne cite d'ordinaire que les expressions imagées, les plus faciles à entendre comme une rhétorique pieuse et un langage de convention, traite la question de fond : « Et dum fidem conantur plus debito ratione adstruere naturali, nonne illam reddunt quodammodo inutilem et inanem ? Quoniam fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Credit denique intellecta natura, sed fides ex sui virtute gratuita intelligentia credita comprehendit, quae audax et improba penetrat, quo naturalis nequit attingere intellectus »[1]. Là gisait en effet le péril. Toutes réserves faites sur l'abus possible de semblables formules, prises absolument, en dehors de leur contexte traditionnel, à un enseignement de la théologie fondé sur le Crede ut intelligas, la faveur de la dialectique tendait à faire succéder un autre enseignement dont le mot serait : Intellige quod credis, ut melius credas. Avec un certain mépris pour la tradition, un vrai rationalisme était à redouter.

A la défiance de l'Eglise répondait la défiance des supérieurs religieux. Ne parlons pas de Saint François d'Assise et de ceux en qui vivait encore son esprit[2]. Dans l'Ordre

1. Denzinger, n° 442, *Chartularium*, I pp. 114-116. Le lien est fait par Grégoire IX entre le rationalisme et le naturalisme qui en est la conséquence.

2. Dans ce mépris de Saint François pour la science et les livres comme dans ce que put avoir de saintement excessif son idéal de pauvreté, il faut voir une réaction contre des excès réels. On l'a dit pour la pauvreté : le christianisme dépérissait parce que l'Eglise était trop riche. Avant Saint François, Saint Bernard avait dénoncé le mal (In *Cantica* sermo X). Il faut le dire tout aussi bien de l'intellectualisme intempérant, superbe et desséchant. L'Imitation dira plus tard : « Opto magis sentire compunctionem quam scire ejus definitionem ». C'est déjà la pensée de Saint Bernard qui pour-

même de Saint Dominique, des inquiétudes se traduisaient. La prohibition de Jourdain de Saxe était d'ailleurs formelle : « Les Frères ne doivent pas étudier les livres des philosophes païens ; s'ils le font, que ce soit en passant, sans s'y attarder. Ils n'étudieront pas les sciences séculières, ni même les arts libéraux, à moins d'une dispense du Général de l'Ordre ou du Chapitre. Jeunes et vieux liront uniquement les livres théologiques »[1]. L'Ordre dominicain était en effet le premier ordre où l'étude fût entrée dans la règle comme une obligation, une fin ordonnée elle-même à une fin supérieure, la contemplation, d'où procèderait l'apostolat. Mais cette étude devait être celle de la théologie. Nous n'en sommes pas encore à la conception de l'apostolat par la science profane. Au moment où Saint Thomas entre dans l'Ordre, Jean le Teutonique venait de renouveler les prohibitions de Jourdain, comme celle de soutenir des opinions nouvelles. Qu'après cela, le R. P. Mortier conclue qu'Albert et Thomas n'ont pas violé cette constitution mais « l'ont interprétée et pratiquée avec sagesse ; rien de plus »[2], nous n'y ferons pas opposition. Mais nous remarquerons qu'il fallait du courage pour obéir avec tant d'intelligence à l'esprit, malgré la lettre. Que Tocco nous invite à admirer un jeune maître « tam

suivait également l'esprit mondain dans la construction et l'ornementation des églises. En bref, réaction des saints contre un siècle jeune et avide de vivre.

1. Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, I, p. 247.

2. *Ibid.* La différence, entre l'étude telle qu'elle est prescrite aux Dominicains et telle que Saint Ignace l'a comprise, nous paraît être là. Le Frère Prêcheur étudie philosophie, sciences, linguistique pour la théologie et la prédication. Le Jésuite peut passer toute sa vie à travailler les sciences, les mathématiques, les lettres sans préoccupation théologique, dans un but apologétique, parce que les chrétiens ne doivent être inférieurs en rien, doivent être présents partout, dans un but pédagogique aussi parce que l'enseignement gagne à être donné tout entier, religieux et profane, par les mêmes hommes, dans un même esprit.

certi judicii, ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere », nous le suivrons volontiers, en louant le courage de ce maître autant que la fermeté de son intelligence.

Qu'il s'agisse de directions de l'Eglise ou de règle religieuse, cette leçon n'est pas une des moindres que Saint Thomas nous donne. Il est facile, trop facile de camoufler en obéissance la paresse et la timidité ou simplement l'opportunisme. On prône alors une obéissance matérielle qui confond, pour plus de sûreté, les décisions doctrinales et les décrets disciplinaires, ou même toute décision doctrinale avec les définitions de foi. On abrite sa paresse. Après Albert, Saint Thomas osa comprendre. C'est pourquoi il s'attarda à l'étude d'Aristote. C'est pourquoi, sans attendre l'édition expurgée qui ne devait jamais venir, il repensa le Philosophe [1]. D'autres que lui méritent qu'on admire également leur courage. Ce sont les Supérieurs d'Albert et de Thomas. Ils ne se sont pas épouvantés de leur hardiesse, mais ont approuvé une initiative dont pouvaient résulter pour eux de sérieuses difficultés.

Que si nous reconnaissons maintenant que les circonstances étaient propices à la tentative thomiste et à sa réussite, on comprendra que ce n'est pas retirer ce que nous venons d'avancer. Utiliser les circonstances, les faire servir, c'est le propre des intelligences énergiques. Tant d'autres ne

1. C'est le 23 avril 1231 que Grégoire IX confiait à trois théologiens le soin d'examiner les livres prohibés : « sicut convenit subtiliter et prudenter » et de les expurger : « ut quae sunt suspecta remotis incunctanter ac inoffense in reliquis studeatur ». Dans la préface du dernier *Index*, 1922, a été retenue cette note du RR. D. D. Thomas Esser O. P. qui fut secrétaire de la Congrégation de l'Index : « Nonnullos libros signo, alios asterisco * distinximus, quo facilius lector prima fronte deprehendat, quinam libri solemniori ratione per apostolicas litteras, et quinam non absolute, sed adiecta clausula *donec corrigantur* fuerint proscripti. Haec autem distinctio modum tantum, non autem effectum prohibitionis respicit » (p. XXI). Descartes, comme jadis Aristote, fut condamné : adiecta clausula (décret du 20 novembre 1663).

savent que les subir. Or, de même que la nouveauté du thomisme est un fait historique certainement établi, un autre fait est en dehors de toute discussion : Saint Thomas fut aidé à être ce qu'il fut. Car, d'abord, ce XIII^e^ siècle où s'achève « l'organisation de la chrétienté »[1] appartient à l'ère des constructeurs en politique et en théologie comme en architecture. En particulier, quand on embrasse d'un regard l'œuvre d'un Saint François d'Assise mort à 44 ans ou celle d'un Saint Dominique qui meurt à 51 ans, on relit volontiers Descartes : « Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés, ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoder, en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins »[2]. Ils n'ont pas éprouvé le besoin de jeter « par terre toutes les maisons ». Ils ont moins encore « raccommodé ». Nous réalisons mal cette nouveauté des Ordres mendiants qui n'étaient pas réforme ou simple adaptation de la vie religieuse ancienne, on disait alors traditionnelle, mais création d'une forme de vie religieuse. Si la pauvreté franciscaine étonna, ce fut un scandale, pour les moines anciens, que des religieux étudiant par règle.

Or la première lutte où fut engagé Saint Thomas se livra pour ce droit des Prêcheurs et des Mineurs à être nouveaux. Les conservateurs lui apparurent d'abord comme les adversaires de sa vie religieuse, « volentes quaedam adstruere per quae eorum (religiosorum) status totaliter destruitur »[3]. Il eut à revendiquer, contre ceux qui se faisaient les champions du passé, la légitimité des créations religieuses dont le but était nouveau. « Nec est aliquod opus misericordiae ad cujus executionem religio institui non possit, *etsi non sit*

1. C'est le titre donné par M. Mourret dans son volume sur la Chrétienté à la période qui va de l'avènement d'Honorius II en 1124 à l'abdication de Célestin V en 1294.

2. *Discours*. Seconde partie, p. 11.

3. *Contra Impugnantes Dei cultum et religionem*. Proaemium.

hactenus instituta »[1]. Cette œuvre de miséricorde, c'était l'enseignement ou la prédication qui nécessitaient l'étude laquelle requérait la pauvreté. On sait que Saint Thomas ne s'en tenait pas là, mais affirmait la supériorité essentielle des ordres religieux contemplatifs et, entre eux, de celui ou de ceux où la contemplation était plus aisée. Toute l'argumentation du *Contra Impugnantes* va à montrer que l'ordre des Frères Prêcheurs, né hier, est le plus parfait de tous à considérer sa fin, ses moyens, son organisation [2]. Peut-être n'a-t-on pas souligné assez que Saint Thomas fut amené à se représenter les adversaires de l'aristotélisme comme les adversaires de sa vocation dominicaine, soit parce que, de fait, les ennemis des Mendiants et de leurs privilèges firent état contre eux de leurs nouveautés doctrinales, soit parce que le même argument était opposé au philosophe et au religieux : vous innovez. Aussi est-ce dans le *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* qu'en 1270 Saint Thomas affirme en même temps le progrès de la perfection chrétienne et celui de la théologie. « Quod etiam quinto propositum est, quod christiana perfectio non dormitavit a tempore apostolorum usque ad praesentia tempora ; certum est eam non dormitasse, sed in pluribus viguit et in Aegypto et in aliis partibus mundi. Numquid tamen aliquis Deo modum imponere potest, ut omnes in omni tempore et in omnibus locis homines eodem modo ad se trahat ? Quinimo secundum suae sapientiae ordinem, quo suaviter universa disponit, singulis temporibus congruentia adminicula providet humanae saluti. Quid enim si quaeratur : Numquid dormitavit doctrina christiana a temporibus

1. *Contra Impugnantes*, Pars Ia cap. I. Voir aussi *IIa IIae* q. 188, art. 5 : « Utrum sit instituenda aliqua religio ad studendum ».

2. *Contra Impugnantes*, ibidem, fin du chapitre : « Si duae religiones sunt institutae ad contemplandum, illa per quam homini liberior contemplatio redditur, debet perfectior judicari ». Cf. *IIa IIae* q. 188 art. 6.

magistrorum doctorum Athanasii, Basilii, Ambrosii, Augustini et aliorum qui circa illud tempus fuerunt usque ad haec nostra tempora, in quibus magis in doctrina christiana homines exercentur ? Numquid secundum mirabilem eorum rationem, quidquid boni tempore aliquo intermissum fuit, illicitum erit resumi ? Sic enim et martyrium illicitum erit subire et miracula facere, quia multo tempore sunt hujusmodi intermissa » [1]. Ce texte est capital, tant pour le lien qu'il révèle dans la pensée de Saint Thomas entre le progrès de la théologie et celui de la vie religieuse, les deux causes qu'il a défendues et gagnées, que pour la précieuse indication d'un double mode de progrès par innovation et par rénovation.

1. *Contra Retrahentes* cap. 16. Nous ne commenterons pas les derniers mots. Ils mériteraient pourtant qu'on s'y arrêtât. Saint Thomas voulait en philosophie des démonstrations et non des raisonnements enfantins qui fissent se moquer les incrédules. Humblement critique, il ne semble pas avoir vu partout des miracles. Mais ce « longo tempore » ?

Que veut dire « doctrina christiana » ? Traduire par dogme (c'est le sens de *Ia* q. 1 art. 1), c'est faire dire à Saint Thomas que la connaissance du dogme a gagné en clarté, en fermeté. Il n'y contredirait pas, mais nous croyons qu'il faut traduire théologie, c'est-à-dire science du dogme *(Ia* q. 1 art. 2). Quand il parle strictement, Saint Thomas entend par doctrine l'enseignement lui-même et l'enseignement de la science : « Doctrina est actio ejus qui aliquid cognoscere facit. Disciplina autem est receptio cognitionis ab alio » *(In* I *Post. Anal.* I. 1). Mais il remarque que les mots sont pris là même par Aristote, en un sens moins précis, employés « non secundum quod se habent ad acquisitionem scientiae tantum, sed ad acquisitionem cognitionis cujuscumque ». La doctrine, chez l'élève, est la science transmise comme science.

Si d'ailleurs il s'agissait du dogme, le progrès serait général, et il faudrait comprendre « homines exercentur » du peuple chrétien aussi bien que des docteurs. Mais il est évidemment question des théologiens, qui ont acquis leur connaissance théologique par le travail. C'est le sens très certain d'exercitium ou exercere, ou se exercere dans Saint Thomas. Saint Thomas dit donc bien que la théologie a progressé, depuis le haut Moyen Age jusqu'à son temps.

Ajoutons que l'ordre des Frères Prêcheurs était trop récent pour avoir déjà une tradition théologique propre, que Saint Thomas, au lieu de recevoir un héritage, amassa la fortune qu'il devait transmettre, qu'il était donc autrement libre commentant les *Sentences* ou se servant d'Alexandre de Halès qu'un thomiste d'aujourd'hui devant la *Somme* et les commentaires qui en ont été comme authentiqués [1]. D'autre part, Saint Dominique n'a laissé l'équivalent ni des *Constitutions* et des *Exercices* de Saint Ignace, ni de la règle et des écrits de Sainte Thérèse. Il en est résulté qu'en fait la tradition spirituelle des Frères Prêcheurs, clairement et certainement dominicaine, s'est peu à peu non seulement enrichie mais constituée. Saint Thomas, pénétré de l'esprit de Saint Dominique, a fait cependant beaucoup plus qu'organiser intellectuellement ou préciser la spiritualité du fondateur. La forme de sa sainteté fut nouvelle par rapport même à ses frères. Il y a une spiritualité thomiste qui, dominicaine, est proprement thomiste [2].

1. En théologie, en effet, Albert n'a pas eu sur Saint Thomas l'influence qu'il eut comme philosophe. Le P. Mandonnet le taxe de « traditionalisme caractéristique » (D. T. C. Frères Prêcheurs col 873).

2. Voici ce que dit le P. Petitot O. P. : « Nous sommes absolument persuadé que Saint Thomas d'Aquin a été intérieurement et si l'on peut s'exprimer ainsi, en profondeur, l'un des ascètes les plus mortifiés, nous tâcherons de le montrer. Il n'en demeure pas moins vrai que cette mortification a été quelque peu différente des pénitences accomplies par les saints dominicains contemporains. Point de cilice, de chaînes de fer, de disciplines, de macérations sanglantes comme chez Saint Dominique, chez les premiers Frères Prêcheurs » (Petitot *op. cit.* pp. 107, sq). « Il s'est abstenu des pénitences violentes et sanglantes si appréciées tout particulièrement chez les Frères Prêcheurs depuis la première moitié du XIII[e] siècle. Et puisque nous avons avoué que l'ascétisme de Saint Thomas d'Aquin était aussi réel, aussi intime, aussi profond que celui des Saints qui l'ont précédé, il s'ensuit que cet ascétisme doit revêtir un caractère à la fois *ancien* et nouveau. Il n'est pas étonnant d'ailleurs que Saint Thomas, qui représente une discipline monastique éminemment nouvelle, qui apportait une méthode

Enfin, il n'est pas jusqu'à l'opposition que rencontra Saint Thomas de la part des théologiens franciscains qui n'ait contribué à la nouveauté du thomisme. La vie religieuse franciscaine était nouvelle aussi. Alexandre de Halès est un théologien moderne que Saint Thomas n'a pas étudié en vain [1]. Saint Bonaventure est un philosophe très personnel, le premier des théologiens de la mystique, et qui, s'il préférait s'en tenir à rénover l'augustinisme, affirmait hautement ne pas faire cause commune avec les extrémistes de la tradition. Quand Guillaume de Saint Amour avait attaqué les ordres mendiants, Mineurs et Prêcheurs avaient défendu le même front et prononcé la même contre-offensive. Aussi, parce qu'il est humain que nous ressentions vivement les plus légers heurts entre frères, et que nous tenions d'autant

théologique nouvelle, ait spontanément renouvelé l'ascétisme traditionnel » (pp. 109 sq). Ancien, souligne le P. Petitot, parce que retour à « l'ascétisme pratiqué par les Pères du désert : jeûne, abstinence, veilles, silence, immobilité » (p. 113). D'après Tocco, Saint Thomas lisait tous les jours Cassien. Il n'éprouvait pas le besoin de se préparer à l'oraison à la manière de Saint Dominique, par « une certaine méthode de transition amenant son âme de la vie agitée, active, à la vie passive, contemplative » (p. 127). Car Saint Dominique avait, bien avant Saint Ignace, une méthode de préparation à l'oraison avec génuflexions, prière vocale, « ronde autour de l'église » et même rugissements (p. 126). Nous ne prenons pas à notre compte tout ce qu'il y a dans ces pages. Nous retenons le fait reconnu par un fils de Saint Dominique. C'est, dans son Ordre même, que Saint Thomas d'Aquin fut un saint nouveau.

1. Les éditeurs de Quaracchi, à qui nous devions déjà la remarquable édition de Saint Bonaventure et celle également du Maître des Sentences, nous donnent en ce moment Alexandre de Halès. Cette édition, en facilitant un travail jusqu'alors malaisé, pourrait amener une sérieuse revision des jugements courants. Alexandre mourut en 1245. Il a écrit sa *Somme* après 1230. Elle dépend du Latran. Saint Thomas en dépend. Il faudrait préciser ce que peut lui devoir Albert. Mais il est évidemment excessif d'affirmer qu' « Albert a le premier utilisé les nouvelles connaissances philosophiques pour les mettre au service de la constitution d'un corps de théologie » (Mandonnet. *D. T. C.* Albert, col. 673).

plus à une opinion personnelle qu'elle est combattue par des gens dont par ailleurs la pensée est plus proche de la nôtre, l'opposition des franciscains a poussé Saint Thomas à accentuer la fidélité de son aristotélisme, et donc le caractère nouveau de sa philosophie. Pareillement, les théologiens franciscains ont d'autant plus insisté sur les limites qu'ils mettaient à l'autorité et à l'influence d'Aristote que les thomistes semblaient vouloir les contraindre à reculer ces limites. L'âpreté mise de part et d'autre dans la controverse sur la possibilité d'un monde éternellement créé en est une preuve [1].

C'est pourquoi si, après avoir affirmé comme une vérité historique qu'il le fut, nous voulons préciser en quoi Saint Thomas fut moderne et nouveau, nous devons le comparer

1. Quand on est accoutumé à la paisible assurance qui est celle de Saint Thomas, on ne peut pas ne pas sentir vivement la gêne et comme l'agacement du *Contra Murmurantes*. Tant qu'il délimite la difficulté et propose son opinion, Saint Thomas est ce qu'il est toujours, ferme, sobre, clair, précis. L'embarras commence quand l'autorité d'Augustin est en question. Saint Thomas voudrait bien n'avoir pas à le comprendre parmi ceux qui saisissent avec une excessive subtilité une prétendue contradiction, et dont il va dire : « soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia ». Citant donc le *de Civitate Dei* L. 11, cap. 4, il glisse sur le « modo quodam vix intelligibili », y trouvant la preuve qu'Augustin ne voyait pas là une contradiction absolue bien que ce soit évidemment une formule polie de dire que la chose est inintelligible. Puis, parce qu'Augustin a dit, ailleurs, de ces philosophes, dont lui Thomas tient la position pour non-contradictoire, qu'ils étaient les plus grands de tous, il réclame le bénéfice de cet éloge et fait sonner bien haut leur autorité à propos de l'opinion discutée et qu'Augustin déclare à peine intelligible. C'est qu'en effet il s'accroche d'autant plus à l'autorité d'Augustin et des philosophes, qu'il s'agit d'une de ces oppositions irréductibles où l'on se heurte. Tous les arguments donnés, expliqués et bien expliqués, les uns voient et les autres ne voient pas. Ce sera la même chose entre thomistes et suaréziens pour l'essence et l'être. C'est l'histoire de ce professeur de mathématiques qui a raisonné pendant une heure. Un élève dit : Je ne comprends pas. Il se retourne vers le tableau couvert de formules : Tout y est bien.

à Saint Bonaventure et à Alexandre de Halès beaucoup plutôt qu'au Maître des Sentences ou aux Victorins par rapport auxquels tous trois sont inégalement et diversement modernes et nouveaux.

II

Etre moderne ce n'est pas mépriser par préjugé tout ce qui est passé, exalter les hommes, les idées, les goûts, les façons de faire d'aujourd'hui et du soir d'aujourd'hui. Pour désigner cette attitude d'esprit, Jean-Jacques Rousseau avait inventé la qualification de moderniste qui n'a pas subsisté en ce sens. Mais être moderne ne veut pas dire simplement être de son temps. Depuis et grâce à la fameuse querelle, le mot implique un certain goût du présent, une fierté complaisante d'être du siècle où l'on est né, « haec nostra tempora ». On peut en effet vivre résolument dans le temps présent sans l'aimer, ne s'adaptant aux conditions de vie, ne s'efforçant de comprendre les idées et les hommes que pour les réformer d'après un idéal ancien. Etre moderne, c'est vivre avec plaisir et joie dans le présent, recevoir l'héritage du passé avec la gratitude mais l'assurance d'un fils qui se sent le devoir et la force de continuer ses pères.

Chez les uns, la reconnaissance sera plus sensible et le culte du souvenir et la préoccupation de continuer. Telle nous paraît avoir été l'attitude de Saint Bonaventure : « Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere ». Si nous ne devons pas l'en croire quand il se qualifie de « pauvre et maigre compilateur », nous pouvons retenir son attachement à la tradition et quelque crainte d'être novateur : « Nec quisquam aestimet quod novi scripti velim esse fabricator » [1]. Aussi, tout en se servant

1. *In* II *Sent.* Proaemium.

d'Aristote, refuse-t-il obstinément de lui donner le pas sur Augustin, et, capable de distinguer la philosophie de la théologie, conclut-il à l'illégitimité d'une philosophie séparée [1]. Il est de ceux qui comprennent et dont la vie et l'œuvre font comprendre la règle célèbre : « nihil innovetur nisi quod traditum est »[2].

Plus hardie l'attitude de Saint Thomas semblable à ces fils qui ne croient pas devoir s'interdire, par aimante mémoire, de rien changer à la demeure de famille. Descartes volontiers eût mis la maison par terre ; il se contentera de la transformer. Dans sa reconnaissance pour les anciens, sachant et avouant que, s'il voit plus loin qu'eux, il le leur doit, jamais une fausse humilité ne le portera à se déclarer leur inférieur autant que leur débiteur. « Nous sommes, disait Bernard de Chartres, comme des nains assis sur les épaules des géants ». Bien au contraire, Saint Thomas aurait approuvé Descartes : « Notre siècle me semblait aussi fleurissant et aussi fertile en bons esprits, qu'ait été aucun des précédents » [3]. Tout en se servant par exemple contre les averroïstes des Grecs et des Arabes, dont ils acceptaient l'autorité, il laisse voir combien lui paraît absurde cette prétention de rejeter tous les auteurs latins comme si la raison parlait de nécessité grec ou arabe [4]. Il croit en effet que tout n'a pas été dit, que tout progrès n'est pas acquis, que Dieu ne cesse pas d'éclairer les intelligences humaines et ne s'est pas, depuis le temps des Pères, retiré du

1. M. Gilson a mis ce dernier point en lumière dans sa *Philosophie de Saint Bonaventure*. Nous ne pouvons qu'y renvoyer,

2. Ces mots sont du pape Saint Etienne écrivant à Saint Cyprien, Denzinger n° 46. Migne P. L. III 1128. Dans l'édition Hartel tome I p. 799. Sur la signification exacte qu'on voie un spécialiste et par exemple d'Alès. Mais, tirés de leur contexte, ces mots sont devenus un proverbe : il faut être nouveau dans le sens de la tradition. Nous ne retenons la formule, ici, que pour telle.

3. *Discours*. Première partie p. 5.

4. *De Unitate intellectus contra Averroistas* cap. 1 fin.

monde. Attaquer la raison au nom de la foi, attaquer l'intelligence des modernes au nom du respect dû aux anciens, même erreur qui est injure à la Lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. C'est pourquoi, comme il défend le droit des Mendiants à une vie religieuse nouvelle et plus parfaite, et celui des théologiens de son temps à revenir par delà des siècles à Saint Augustin et à Saint Basile, pour faire progresser la théologie, il affirme sereinement le principe du progrès tout ensemble et de la tradition: « Humanae rationi naturale esse videtur, ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte » [1]. C'est à propos de l'évolution des lois humaines que Saint Thomas fait appel à ce principe de progrès. Dans l'article suivant, il nie qu'on doive modifier trop vite la législation dès qu'une amélioration semble possible ; parce que la stabilité de l'ordre social en serait ébranlée qui est une des conditions de la politique. Mais il est d'autant plus remarquable qu'il prenne soin de distinguer des lois les arts pour lesquels, dès qu'un perfectionnement s'offre, il s'impose. « Ea quae sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione ; et ideo ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod prius tenebatur ».

Le progrès cependant, s'il est continu, n'est pas rectiligne. Il peut se faire par retour à des sources ensablées. De même que la découverte des antiques fut pour l'art de la Renaissance le principe sinon d'un progrès absolu, du moins d'un progrès de forme et en tout cas d'une nouveauté, de même que la connaissance et l'étude de Sophocle et d'Euripide fut le principe de la tragédie de Racine, de son système dramatique nouveau [2], de même l'invention d'Aristote était un

1. *Ia IIae* q. 97 art. 1.

2. Tandis que les Discours de Corneille sont des plaidoyers, écrits plus de quinze ans après les chefs-d'œuvre, en 1660, les Pré-

principe de progrès et de nouveauté pour la philosophie et la constitution de la théologie comme science. C'était être moderne, puisque le platonisme augustinien avait momentanément épuisé sa vertu, que d'exploiter l'aristotélisme. Ainsi on délaisse un gisement, dont l'exploitation est devenue difficile et ne paye plus, pour un gisement nouvellement découvert. Ainsi on laisse reposer une terre pour en défricher et en cultiver une autre qui s'est refaite.

Toute pensée humaine est moderne en quelque chose, conditionnée par les circonstances de temps, de lieu, de civilisation matérielle, intellectuelle ou morale. Saint Thomas, qui a tant affirmé que notre connaissance part et dépend des sens et de leurs données, pouvait-il méconnaître cette autre dépendance qui nous fait penser non plus dans le temps et l'espace, mais dans tel siècle ou quart de siècle et dans tel pays ? Les points de vue, les préoccupations, les dangers d'erreur, les besoins changent. Les éternels problèmes se posent à l'homme de toujours sous l'aspect de questions actuelles pour chaque génération. D'autres querelles ou discussions s'y mêlent, d'importance trop momentanée pour ne pas disparaître. A celles-ci s'attachent ceux qui pensent comme ils s'habillent, à la mode. Les philosophes s'efforcent à résoudre ceux-là. Ils savent que, dans la mesure où ils au-

faces de Racine nous disent ce qu'il a voulu faire et ce qu'il a fait. Peu d'artistes ont été plus conscients de leur art. Qu'on se rappelle la préface de Bérénice : « Il y en a qui pensent que cette simplicité est une marque de peu d'invention. Ils ne songent pas qu'au contraire toute l'invention consiste à faire quelque chose de rien, et que tout ce grand nombre d'incidents a toujours été le refuge des poètes qui ne sentaient dans leur génie ni assez d'abondance ni assez de force pour attacher durant cinq actes leurs spectateurs par une action simple, soutenue de la violence des passions, de la beauté des sentiments et de l'élégance de l'expression ». Mais aussi : « il y avait longtemps que je voulais essayer si je pourrais faire une tragédie avec cette simplicité d'action qui a été si fort du goût des anciens ». Et il cite Sophocle, Térence, Plaute, Ménandre. Jamais on n'a mieux dit ce que c'est qu'inventer en imitant. Le thomisme nous paraît être au péripatétisme ce qu'est Bérénice à Philoctète.

ront réussi à donner la réponse précise qu'attendaient leurs contemporains, ils auront atteint le fond de la question. Ainsi des écrits de Saint Thomas pour les ordres mendiants. Ecrits d'actualité, ils ne sont pleinement clairs que pour qui est au courant de la controverse d'alors. Mais les réponses substantielles valent pour défendre la légitimité des formes nouvelles de la vie religieuse à partir de la Renaissance. Dans telle querelle récemment cherchée à la vie religieuse elle-même, pour magnifier la grandeur du sacerdoce, il a suffi d'en rappeler la doctrine. Mieux encore, s'il s'agit du panthéisme. On ne saurait prétendre que Saint Thomas en ait connu et réfuté par avance les formes modernes. Mais si la réfutation de l'averroïsme passe à côté du spinozisme par exemple, la doctrine thomiste de la transcendance divine garde toute sa valeur et vaut contre le panthéisme le plus nouveau. En bref, la pérennité n'est promise qu'à la philosophie qui sera résolument moderne parce qu'autrement il ne lui sera pas donné d'être réelle. C'est la grande loi de l'art classique. L'homme de Molière et de Racine est un Français du XVII^e^ siècle, celui de Sophocle est un Grec du V^e^ siècle, celui de Shakespeare un Anglais de la Renaissance, comme les Vierges de nos cathédrales sont provençales, champenoises, beauceronnes.

Peut-être pourrait-on croire que nous paraphrasons trop largement quelques textes et que nous tirons de quelques mots bien plus qu'ils ne contiennent. Mais il y a la confirmation des faits. C'est un fait que Saint Thomas a adopté et exploité le péripatétisme à l'heure où le péripatétisme était une nouveauté et un péril, où l'Eglise hésitait devant lui comme jadis certains Gallo-Romains devant les Barbares. C'est un fait que la doctrine de Saint Thomas sur la vie religieuse a été fortement influencée par la querelle cherchée aux Mendiants, qu'elle s'est constituée en opposition à un traditionalisme excessif, que les calmes développements de la *Somme* elle-même sont une dernière réponse et qu'ils ont

besoin d'un commentaire historique [1]. Nous devons la *Somme contre les Gentils* au mouvement missionnaire et au souci de convertir les Musulmans qu'intensifièrent les victoires de Ferdinand III sur les Maures d'Espagne. Par dessus tout, il est évident que la définition de la foi catholique du quatrième concile de Latran, en 1215, domine et explique l'œuvre philosophique et théologique de Saint Thomas. L'unité, la toute-puissance pleinement libre, la transcendance de Dieu, la dépendance de toute créature spirituelle, matérielle, composée de matière et d'esprit : ce sont les vérités de foi et de raison dont la systématisation constitue la philosophie thomiste, et dont l'organisation rationnelle à l'état de science est l'œuvre propre de la théologie scolastique [2]. Enfin, la précision des rapports de la raison et de la

1. On peut comparer au *Contra Impugnantes* la q. 187 de la *IIa IIae*. Les religieux peuvent-ils enseigner, prêcher, se dispenser du travail manuel, vivre d'aumônes, mendier ? ou l'article 4 de la q. 81 : si un Ordre peut être fondé pour la prédication et la confession ? L'article 6 de la q. 187 : utrum liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam ceteri utantur ? et l'article 2 : utrum religiosis liceat saecularia negotia tractare ? répondent à des objections longuement exposées et réfutées dès 1257. Le *Contra Retrahentes* est repris, deux ans après, dans la q. 189 : de religionis ingressu.

2. Quelques précisions sont ici nécessaires.

Avant de lancer la Chrétienté dans la Croisade, comme il le désirait, une double tâche s'était imposée à Innocent III : en finir avec l'hérésie des Albigeois, couper court aux excès des réformateurs sans mandat en réformant l'Eglise. Le IV[e] Concile de Latran, en 1215, définit la foi contre les Albigeois, tandis que se poursuit, dans le midi, la guerre atroce dont le pape essaye en vain d'atténuer l'horreur et d'empêcher les gratuites sauvageries. Il décrète les mesures disciplinaires, exigées par le « prodigieux relâchement de la discipline » (Bossuet) d'où était venu tout le mal. Une période de l'histoire religieuse s'achève alors. Une autre commence. Les Mendiants sont dans l'ordre de la vie chrétienne, la réponse catholique à l'erreur des Vaudois par le véritable retour à la pauvreté évangélique, humble et soumise. La théologie du XIII[e] siècle est, semblablement, dans l'ordre de la pensée, la réponse dogmatique et philosophique sereine à l'hérésie albigeoise qui était un véritable retour au paganisme, et dont il a fallu deux siècles pour

foi, une des parties les plus neuves du thomisme, n'était-elle

la démasquer, et saisir entre tant d'erreurs ce qui constituait son unité. Le Concile de Latran achève cette œuvre des théologiens des XI^e^ et XII^e^ siècles.

Il faut, dans la constitution de foi (Denzinger n° 428 sqq), distinguer quatre éléments :

1) Les affirmations directement opposées aux erreurs albigeoises. — Dieu est seul créateur, de la matière, du corps de l'homme comme des esprits, des anges mauvais qui ont été créés bons et sont tombés par malice comme des bons anges. Et donc la matière est bonne et il n'y a pas de principe créateur mauvais. Donc, doivent être confessées toutes les vérités que les Albigeois rejetaient au nom de leur dualisme, principalement la vérité de l'Incarnation, de la Rédemption par la Croix, de l'Eucharistie Corpus Christi, du baptême des enfants, de la Résurrection des corps, la sainteté du mariage. Si l'on n'a pas une vue nette de cette hérésie albigeoise, on ne peut comprendre la place donnée par les grands Scolastiques, après les Sententiaires, à des questions dont certaines n'en sont plus pour nous.

2) La confirmation en certains points du Maître des Sentences. — Le Concile, approuvant, en conséquence de la condamnation de Joachim de Flore, sa doctrine trinitaire et les termes où il l'exprimait, met fin à des controverses, achève tout le mouvement des siècles précédents où la philosophie s'était construite à l'occasion du dogme trinitaire, et consacre, sans le définir seul propre, le vocabulaire latin et le sens latin de Nature, Personne, Substance, Essence. — Par les mots « simul ab initio temporis », il confirme également, sans la définir de foi, la préférence accordée par Lombard à Saint Augustin sur quelques-uns des Pères Grecs les plus notables, dans l'interprétation de la Genèse.

3) Les éléments nouveaux. — C'est d'abord l'ordre, qui n'est pas celui des *Sentences* mais sera celui des *Sommes :* Dieu un et ses attributs essentiels, la Trinité ; la création : anges, matière, homme ; le péché. La comparaison avec les symboles et les définitions conciliaires des siècles précédents suffit à montrer la nouveauté de cet ordre. — Pour la première fois aussi, la nature mixte de l'homme, spirituelle et corporelle, entre dans le symbole. — Sur ces deux points, Alexandre de Halès ajoutera aux *Sentences*, et Saint Thomas après lui. — Enfin, pour la première fois également, le verbe transsubstantier figure dans une définition.

4) La condamnation du panthéisme d'Amaury. — Elle ne se liait pas au dualisme albigeois qui ne pouvait qu'exclure le panthéisme. Aussi le Concile ne fait pas ce lien. Historiquement, le panthéisme d'Amaury provenait de l'invasion aristotélicienne. Tout l'effort

pas imposée à Saint Thomas comme la condition préalable de son effort de construction ? Il fallait écarter jusqu'à l'ombre du rationalisme, apaiser les craintes exprimées par Grégoire IX, unir philosophie et théologie sans les confondre.

Nous pouvons conclure que Saint Thomas, autant que quiconque, a pensé dans son temps et pour son temps. Il fut, au XIII^e^ siècle, un moderne. Toute son œuvre porte la marque de son époque. Reste à décider si, quoique le mot sonne mal et faute d'un autre, nous devons, en un sens qu'il faudra préciser, dire qu'il fut un novateur.

III

Les mots nous manquent, en effet. Révolutionnaire signifie destruction et violence. Novateur ne se dit que d'esprits aventureux à qui la tradition est un joug. Et sans doute on sait qu'il y a des révolutions bienfaisantes et que le christianisme s'attaquant à l'esclavage antique était la plus audacieuse des révolutions sociales. On accepte que la révolution qui fit tourner la terre ait été un définitif progrès. On avoue qu'il faut distinguer le courage intellectuel de l'esprit d'aventure. Mais les mots sont ce que le passé les a faits. Novateur, nouveauté, nouveau nous impressionnent désagréablement.

d'Albert puis de Saint Thomas ira non pas directement à réfuter une doctrine barbare, mais à dégager Aristote, à le défendre de cette promiscuité suspecte.

Ces indications sommaires suffisent à notre dessein. Elles invitent, croyons nous, à ne pas tirer Saint Thomas de l'espace et du temps. Théologiquement et philosophiquement, le thomisme est un moment de la pensée chrétienne et humaine. Ce qu'ont été les Ariens pour les PP. Grecs des IV^e^ et V^e^ siècles, les Nestoriens pour Saint Cyrille d'Alexandrie, les Pélagiens et les Donatistes pour Saint Augustin, ce que seront les Protestants pour la théologie moderne et les Modernistes pour notre théologie contemporaine, les Albigeois le sont pour la Scolastique.

D'aucuns préféreraient dire que Saint Thomas renouvela la philosophie et la théologie. Peut-être parce que rénovation implique quelque continuité dans le progrès, un appui sur le passé, un retour à la tradition pour y prendre force comme Antée touchant la terre. La question est de savoir si ces expressions modestes suffisent à caractériser le thomisme [1]. Saint Bonaventure opérait une rénovation de l'augustinisme. Albert avait renouvelé le péripatétisme. Nous voudrions qu'on reprît pour Saint Thomas le mot un peu désuet d'innovateur. Tocco nous y invite. Nous l'avons cité. Il ne s'agit pas de prendre à la lettre une page de biographe enthousiaste, de voir dans le thomisme une nouvelle révélation. Mais que l'impression faite sur les contemporains ait été celle d'une audacieuse nouveauté, la chose est sûre. Il faut seulement préciser. Car il y a diverses nouveautés de thèses, de méthodes, d'esprit, d'attitude. Tocco semble les attribuer toutes à Saint Thomas. Distinguons.

Il enseignait des choses nouvelles. Voici qui serait la nouveauté de thèses. A moins qu'il ne fût suffisant de comprendre que, dans l'enseignement de la théologie, Saint Thomas introduisait des questions philosophiques qui, jusqu'alors, étaient restées étrangères à la synthèse dogmatique. Ces questions étaient donc nouvelles, sans l'être au sens d'un commencement absolu. A le rapprocher de Platon, d'Aristote, de Saint Augustin ou même de Saint Anselme, Saint Thomas philosophe paraît, en effet, moins original, moins

1. La Bruyère remarquait que les modernes deviennent à leur tour des anciens. Le thomisme est devenu l'ordre établi. De là, la difficulté. Car, à souligner la nouveauté du thomisme, on est suspect auprès des thomistes même de demander à Saint Thomas le droit d'être nouveau contre le thomisme. M. Gilson a cru pouvoir dire de l'Ordre dominicain : « Il débute par une révolution philosophique, mais, le nouvel état de choses une fois fondé, il s'y tient » *(op. laud.* II p. 68). Au point de vue thomiste, ajoute-t-il, le mouvement nouveau ne sera plus que « le point de départ d'une décadence ».

créateur. Au point de vue de la nouveauté, il n'y a pas de comparaison possible entre l'invention du péripatétisme et la construction du thomisme. Saint Thomas reprend et continue Aristote. Ses thèses maîtresses, sur la finalité, l'ordre des causes, la connaissance humaine, la contingence des êtres composés d'acte et de puissance, le devenir des êtres matériels, sont les thèses du Philosophe, reprises par un esprit chrétien après des siècles de platonisme augustinien, mais reconnaissables, proprement péripatéticiennes. Sa doctrine de notre connaissance de Dieu est la mise au point d'une doctrine traditionnelle dont les affirmations essentielles se retrouvent chez les Pères.

La méthode d'exposition ou d'enseignement était-elle aussi nouvelle que l'affirme Tocco ? Il n'est plus possible de le soutenir. Saint Thomas l'a prise d'Alexandre de Halès qui l'avait prise d'Abélard. Mais Tocco a raison de souligner que, maniée par Saint Thomas, cette méthode est devenue un instrument de précision et de définition, une méthode simple et une méthode de clarté. Le choix des autorités alléguées pour et contre prépare expressément l'exposé de doctrine qui est la substance de l'article. Chez Alexandre, qui a inauguré la division en questions et membres, la composition de la question est de plus assez lâche. Les membres forment un ensemble. Dans Saint Thomas, les articles sont ou tendent à être les parties d'un tout. La question est un traité [1].

Si l'on passe de la composition d'un article ou d'une ques-

1. En veut-on un signe ? Il n'y a qu'à lire, en omettant les objections et les réponses, les corps des articles d'une question. On saisit l'unité de la doctrine qui se développe. Ce serait bien en vain qu'on voudrait agir ainsi avec les solutions d'Alexandre de Halès. Pour cette expérience, nous conseillerions volontiers la première question du *de Veritate*, et les questions 15 et 16 de la *Ia* d'Alexandre, où, cependant, les réponses prennent une ampleur qu'elles n'ont pas toujours. Cette indépendance par rapport à ses sources, ce courage à quitter son texte, Albert en avait donné à son disciple le bienfaisant et fécond exemple.

tion à l'ordre des questions dans la *Somme théologique*, la nouveauté est plus sensible. Alexandre de Halès avait gardé l'ordre des *Sentences*. Une seule modification, très importante d'ailleurs, avait consisté à faire précéder le traité de la Trinité des questions sur la connaissance que nous avons de Dieu, sur l'existence de Dieu et les attributs divins. C'est l'ordre de la profession de foi du Latran. Le moderne *de Deo Uno et Trino* était inauguré. Mais le traité des vertus et celui des lois suivaient encore le traité de l'Incarnation. Alexandre y avait joint le traité de la grâce. Saint Thomas fait passer lois, grâce, vertus avant l'Incarnation. Il accentue ainsi l'ordre systématique et logique, proprement philosophique, imposé à la théologie. Ordre logique, celui qui va par exemple de la théorie de la vertu à l'explication des diverses vertus, ou des sacrements en général à chaque sacrement, avec cette différence que le traité des sacrements en général est un traité théologique, tandis que la théorie de la vertu est un traité de philosophie. Ordre philosophique et systématique, celui qui part de la théorie aristotélicienne des habitus pour expliquer l'essence des vertus, des dons du Saint Esprit et même des Béatitudes qui sont violemment tirées de leur contexte évangélique. Ordre systématique, celui qui traite de la fin et de l'activité de l'homme avant l'exposé de la Rédemption, et qui oblige Saint Thomas dans toute la question sur la nécessité de la grâce, où il distingue constamment grâce élevante et grâce médicinale, à ne pas prononcer le nom du Christ dans le corps des articles, à ne parler de « grâce du Christ » qu'une seule fois, en répondant à une objection [1].

1. *Ia IIae* q. 109. Il y était autorisé par le Concile d'Orange où la doctrine exposée et défendue par Saint Augustin contre Pélage est exprimée dans une langue qui n'est plus déjà celle d'Augustin. *En soulignant la chose, nous marquons une nuance.*

Nous avons délibérément mêlé les exemples. Saint Thomas n'a pas inventé cet ordre logique qui va des sacrements à chacun

Cet ordre révèle une conception nouvelle de la théologie elle-même. Pour Saint Thomas, la théologie est une science, une connaissance certaine par déduction des principes ou réduction aux principes, une connaissance du nécessaire, c'est-à-dire des causes, des natures, des essences et des définitions. Elle est sagesse, mais sagesse au sens d'Aristote, connaissance de la première cause, suprême sagesse parce que science suprême. Elle est spéculative enfin plus que pratique. Il s'agit de savoir et, dans la mesure où cela est possible, de comprendre, d'expliquer [1]. Alexandre de Halès, au contraire, qui se sert d'Aristote mais retient encore l'augustinisme traditionnel, veut que la théologie soit sagesse plus que science. Par sagesse, il n'entend pas tant la science de la première cause, qu'une sorte de connaissance, une connaissance pratique et vécue, qui rend meilleur en affectionnant au bien. D'où il suit que la certitude de la sagesse est autre que la certitude spéculative, certitude d'expérience et de volonté autant que d'intelligence. Croire garde un sens moins déterminé, plus riche, plus conforme aux diverses acceptions du mot dans l'Evangile [2].

Dès lors aussi que la théologie n'était plus un simple ex-

d'eux. Il accentue ce qui est un ordre pédagogique. Il y ajoute la fermeté et l'unité de son aristotélisme. La puissance et l'acte reviennent à tout moment. Par exemple pour expliquer que le Christ est la tête de tout le genre humain (*IIIa* q. 8 art. 3).

1. *Ia* q. 1 spécialement art. 2. « Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum ». Parce que « ad primum... dicendum, quod principia cujuslibet scientiae vel sunt nota per se vel reducuntur in notitiam superioris scientiae ». Elle est sagesse art. 6.

2. *Ia* q. 1 membre 1. Membre 4 art. 2 : « Est certitudo speculationis ; et est certitudo experientiae ; praeterea est certitudo secundum intellectum, et est certitudo secundum affectum : item, est certitudo quoad hominem spiritualem, et est certitudo quoad hominem animalem. Dico ergo, quod modus Theologicus est certior certitudine experientiae, certitudine quoad affectum, quae est per modum gustus ».

posé de la foi, un inventaire objectif du contenu de la Révélation, mais *une science de la Révélation*, et que Saint Thomas se référait à la conception aristotélicienne de la science, il était naturel qu'il précisât, autrement que les augustiniens, l'objet formel de la théologie. Pour Alexandre de Halès, la théologie avait pour objet l'ensemble de la Révélation, la réparation du genre humain, le Christ, Dieu, mais Dieu tel qu'il nous est connu par le Christ Rédempteur [1]. Pour Saint Thomas, « Deus est subjectum hujus scientiae ». Il s'appuie sur l'étymologie; « dicitur theologia quasi sermo de Deo ». Il

1. *Ia* q. 1 membre 3 : « Materia dupliciter accipitur in scientiis : de qua, et circa quam. Materia de qua, potest assignari tripliciter, secundum illud B. Dionysii in Hierarchia angelica. In tria dividuntur supermundana ratione omnes divini intellectus, in essentiam, virtutem, et operationem. Secundum hoc ergo si assignemus materiam divinarum Scripturarum secundum rationem operationis : dicemus quod materia divinarum scripturarum sunt opera reparationis humani generis. Si vero assignemus materiam divinarum scripturarum secundum rationem virtutis, dicemus : quod materia divinarum scripturarum est Christus : qui est Dei virtus, et Dei sapientia. Si vero assignemus materiam divinarum scripturarum secundum rationem essentiae : dicemus, quod materia divinarum scripturarum, est Deus, sive divina substantia. Unde secundum hoc *Theologia est scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis* ». On voit qu'Alexandre n'ignorait pas la distinction d'objet matériel et d'objet formel, mais définissait l'objet formel de la théologie autrement que Saint Thomas, d'après l'Ecriture plutôt que l'étymologie.

Sur les rapports de Saint Thomas et d'Alexandre de Halès, il n'est pas possible de préciser beaucoup. On sait en effet que la *Somme* d'Alexandre a été complétée par un disciple. Mais notre argumentation nous semble garder toute sa valeur, limitée soigneusement aux assertions essentielles. Ce ne peut être d'Albert ou de Saint Thomas que le continuateur d'Alexandre a pris l'idée de mettre Vertus et Lois dans la dépendance du traité de l'Incarnation. Il ne peut aussi avoir emprunté aux partisans de la théologie science de Dieu la doctrine franciscaine et augustinienne de la théologie science de Dieu dans le Christ. Reste l'ordre de la Première partie : Dieu un, la Trinité. Remarquons cependant que les doutes sur ce qui est ou n'est pas l'œuvre propre d'Alexandre ne portent pas sur la première partie de sa *Somme*.

s'appuie surtout sur sa conception de l'objet formel : « Quidam vero attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter materiam hujus scientiae ; vel res et signa, vel opera reparationis, vel totum Christum, id est, caput et membra ; de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum [1]. Ces « quidam », Alexandre et Saint Bonaventure avaient bien quelques raisons de préférer une définition moins simple, moins absolue. Les Pères Grecs en effet, qui connaissaient l'étymologie, ne donnaient pas le nom de théologie à tout traité dogmatique, mais à ceux uniquement dont le sujet était Dieu même ou la divinité [2]. Par doctrine chrétienne, ils entendaient la théologie au sens d'Alexandre et de son disciple. L'usage a prévalu contre l'étymologie. En pratique, tous sont d'accord sur l'objet réel. Remarquons cependant que la définition d'Alexandre a plus d'attaches dans la littérature patristique, qu'elle est plus conforme à l'histoire du christianisme et à l'ordre de la foi vécue, puisque c'est par le Christ et en lui que nous a été donnée la Révélation de la Trinité, et que tout le dogme et toute la morale s'éclairent. Elle a l'avantage de pouvoir s'entendre de la théologie positive comme de la théologie scolastique. La définition de Saint Thomas ne vaut de la théologie positive qu'imparfaitement. Et sans doute tout ramener à Dieu directement, c'était donner à la théologie une unité plus apparente. C'était délaisser le point de vue très christologique des Pères, d'un Saint Cyrille d'Alexandrie en particulier [3]. Et en effet le traité thomiste

1. *Ia* q. 1 art. 7.

2. Petau. *Theologica Dogmata*. Prolegomena caput 1.

3. Saint Thomas lui même distingue la théologie de ce que nous appelons théodicée. Celle ci traite de Dieu tel qu'il est connu par la raison. Celle là de Dieu tel qu'Il s'est révélé (*Ia* q. 1 art. 1 ad 2). Toute la question est maintenant de savoir si la Révélation divine nous a fait connaître Dieu directement ou Dieu fait homme.

de la foi est indépendant, tel quel, du traité de l'Incarnation. Pour nous résumer en un mot, de même que M. Bremond a pu distinguer deux spiritualités, théocentrique et anthropocentrique, sans pour autant prétendre que les uns oubliassent Dieu ou les autres l'homme, mais *pour marquer une nuance*, de même, on peut distinguer deux théologies, l'une plus théologique et logique, l'autre plus christologique et positive. C'est affaire de nuance : le thomisme, en ce sens, est une théologie, l'augustinisme une christologie.

Il fallait parler ici de cette nouveauté en théologie, parce qu'elle permet de comprendre l'attitude de Saint Thomas vis-à-vis de la philosophie traditionnelle, parce que surtout cette nouveauté était l'expression de l'esprit profond du thomisme qui est un intellectualisme et une métaphysique.

Le thomisme est un intellectualisme. Thomistes et non thomistes l'accordent également. Non qu'il soit « confiance naïve dans l'intelligence, et particulièrement dans le raisonnement déductif », puisque, loin de canoniser le concept et les conditions propres de la connaissance humaine, Saint Thomas ne cesse de répéter que notre intelligence est la dernière de toutes, l'homme aux frontières de l'esprit et de la matière, tenant des deux. Par intellectualisme thomiste, disait le P. Rousselot, j'entends « une doctrine qui met toute la valeur, toute l'intensité de la vie, et l'essence même du bien, identique à l'être, dans l'acte d'intelligence, le reste ne pouvant être bon que par participation » [1]. La spéculation thomiste sera donc à la fin une action béatifiante, une contemplation. Mais tandis qu'au sortir du rationalisme court, nous sommes moins sensibles au caractère critique du thomisme qu'à son intention contemplative, les contemporains

Le Christ est l'unique Voie au Père. N'est-il pas plus conforme à cette essentielle vérité de monter de l'Incarnation à la Trinité, au lieu de descendre de la Trinité à l'Incarnation ?

1. *L'Intellectualisme de Saint Thomas*. Alcan, 1908, p. IX. Nouvelle édition Beauchesne, 1924, p. XLVII.

de Saint Thomas, au contraire, dont l'éducation avait été augustinienne et de tendance mystique, devaient voir dans le thomisme d'abord et surtout une spéculation philosophique. Certains s'en scandalisèrent comme d'une laïcisation de la pensée chrétienne. Car s'il faut définir spéculation « la pensée n'ayant d'autre objet que de connaître ou d'expliquer, par opposition à la pensée qui est un moyen d'action et qui tend à la pratique (soit à la pratique utilitaire, soit à la pratique au sens moral) » [1], le thomisme, théologie et philosophie, était bien, au XIII^e siècle, une spéculation. Savoir de Dieu tout ce qu'il est possible d'en savoir par la raison et par la foi, par la raison éclairée de la foi, par la foi aidée du travail de la raison, tel était le devoir de l'homme capable de philosopher. La nouveauté était de faire de la connaissance critique, certaine et nécessaire de Dieu, un avant-goût de la Béatitude, et si l'on peut dire, de tendre à une contemplation critique. C'était la nouveauté même des Frères Prêcheurs, savants parce que religieux [2].

Par le fait, il devenait nécessaire en quelque mesure et légitime en tout cas de savoir aussi des créatures tout ce qu'on en peut savoir par la raison, quitte à le demander aux incré-

1. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. La traduction thomiste de spéculation serait contemplation.

2. *IIa IIae* q. 188 art. 5. Cette page sur l'étude est nouvelle. La piété de Saint Thomas a profité de son étude d'Aristote, et il pose en principe que l'étude des lettres, et non pas seulement l'étude de la théologie ou de l'Ecriture, aide à la contemplation directement, « illuminando scilicet intellectum ». Il est fidèle à son père Saint Dominique. Saint François d'Assise pensait le contraire et haïssait les livres. Saint Ignace, qui voudra cependant que ses fils soient des savants et leur imposera une longue formation intellectuelle, pour les préparer à l'apostolat, prévoit, au sortir de ces années d'étude, une année uniquement consacrée à la prière, l'école du cœur, parce que le travail intellectuel constant, sérieux, risque, par sa normale préoccupation, de distraire de Dieu et des choses divines. Ce sont trois esprits et trois expériences qu'il est vain de vouloir fondre et qu'il faut se contenter d'accorder. Voir appendice II.

dules et aux infidèles, à cet Aristote qui n'avait pas connu le Christ et qui était néanmoins le Philosophe. Un Albert le Grand pouvait même passer des années à des observations et des expériences [1].

En théologie, et quoique la certitude vînt d'ailleurs, la raison avait été appelée de longtemps soit à défendre la Révélation, soit à l'illustrer en faisant valoir la cohérence et la fermeté de la doctrine chrétienne. L'effort de systématisation du dogme était plus récent et Saint Thomas l'accentuait. Plus nouvelle enfin était l'incorporation à la théologie de véritables traités philosophiques. Par exemple, le concile de Latran confessait la création par Dieu des anges, de la matière, et enfin de l'homme composé d'esprit et de corps. A partir de ces mots, Alexandre de Halès avait introduit dans sa *Somme* une anthropologie. Saint Thomas reprenait ce traité du point de vue de la connaissance, de même qu'il édifiait, à propos des anges, une métaphysique de l'esprit pur. Le cadre, l'ordre, l'intention théologiques ne doivent pas nous masquer le caractère strictement philosophique de questions entières et même de groupes de questions. Dans tant de pages sur la vérité, l'esprit, la connaissance que nous avons de Dieu, les noms divins, les idées, la science divine, la connaissance angélique, il s'agit bien de construire une philosophie de la connaissance, la base de l'intellectualisme thomiste. Il le fallait en effet pour fonder une théologie spéculative d'abord, secondairement pratique. Puisqu'on voulait une science, des démonstrations, des preuves rigoureuses, des certitudes rationnelles, des arguments nécessaires, la tâche première était d'étudier la connaissance humaine pour en définir les limites et la portée.

1. La nouveauté était que ces observations eussent pour fin de savoir, de connaître la nature en elle-même. Cette curiosité existait chez les religieux des siècles précédents, mais elle éprouvait un curieux besoin de se racheter pour ainsi dire par le symbolisme.

Comprenons qu'à des augustiniens, effrayés de l'influence d'Aristote, après la lettre « *Ab Aegyptiis* », cet intellectualisme risquait de paraître rationalisme. Aller au bout de la raison n'était-ce pas rendre vaine la foi, confisquer peu à peu tous les articles du symbole, puisque de la même vérité dès lors qu'il y aurait science, il n'y aurait plus foi ? [1] Sous prétexte de mettre un ordre logique dans la Révélation, ne tendait-on pas à remplacer la foi qui est attachement à la Personne du Seigneur Jésus par un assentiment à un système de propositions révélées, d'articles à tenir comme autant de principes de déduction ? Les exigences critiques de la pensée philosophique laisseraient-elles subsister une croyance certaine et libre ? D'autre part, la théorie aristotélicienne de la connaissance à partir des sens était-elle compatible avec l'expérience mystique ? [2]

Saint Thomas fut donc amené à préciser, mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'à lui, les domaines distincts de la raison et de la foi, les lois et la qualité de ces deux connaissances, également quoique autrement certaines, et qui ne pouvaient se contredire, les services que la raison pouvait rendre à la foi

1. Evidemment, il s'agit des vérités accessibles à la raison et contenues dans la Révélation. Mais qui avait encore fait cet exact partage de ce qui nous était inconnaissable naturellement et de ce que nous pouvions démontrer ? Ce qui prouve que la question n'est pas si simple, ce sont par exemple les difficultés qu'on éprouve aujourd'hui à accorder les pages du *Contra Gentes* sur la fin dernière et le désir de la Vision intuitive avec la doctrine catholique telle que l'ont fait préciser les erreurs de Baïus. Récemment, M. de Broglie proposait une exégèse (*Recherches de Science religieuse*, mai-août 1924), que le P. Blanche O. P. condamne (*Revue de Philosophie*, juillet-août 1924) et que le P. Martin O. P. approuve (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, octobre 1924), tous deux au nom de la tradition thomiste.

2. M. Gilson a noté le caractère religieux de l'opposition franciscaine au thomisme (*Etudes de Philosophie médiévale*. La signification historique du thomisme). Voir appendice II le développement de ces indications sommaires.

et la dépendance finale de la raison. En distinguant compétences, caractères, méthodes, il se gardait du rationalisme et libérait la philosophie du contrôle soupçonneux d'une théologie timide. Ces distinctions nous paraissent aujourd'hui évidentes, presque trop simples. Elles étaient nouvelles cependant par leur clarté et leur fermeté sinon par leur substance. Aussi ont-elles permis la métaphysique thomiste. Pourquoi cependant ne se sont-elles pas imposées d'emblée ? A cause sans doute de leur caractère philosophique. Saint Thomas ne répondait qu'au fond. Il traitait des rapports absolus et de droit entre la raison et la foi. En face des averroïstes, ses véritables ennemis, la position était la meilleure, car la question avec eux était des principes. Avec les augustiniens, les discussions étaient de faits, d'applications des principes. Jusqu'où devait aller, par exemple, la liberté de la raison, concédée par tous, de systématiser la révélation ? Les difficultés résolues en principe subsistaient en pratique. Dieu démontré, l'existence de Dieu était science et non plus foi. Mais comment, en récitant le *Credo*, pouvait-on encore dire : je crois à l'existence de Dieu ? Et si on ne pouvait plus le dire, était-ce profit ou perte ? [1] Quand toute la vie religieuse était en jeu, le trouble devenait révolte. Accepter la théorie thomiste de la connaissance était-ce possible sans renoncer à l'expérience de Dieu, à cette certitude d'ordre affectif et intellectuel qui est un goût spirituel ? De la contemplation d'Aristote à celle de Marie, un abîme ne se creusait-il pas ? Exposer absolument cette théorie de la connaissance, la construire rigoureuse, souligner plutôt qu'atté-

1. Cette difficulté est au fond de toutes les controverses entre catholiques sur la liberté et le caractère rationnel ou raisonnable de l'acte de foi, comme sur la valeur démonstrative des preuves de la vraie religion et la méthode de l'apologétique. Saint Bonaventure cherchait à la résoudre quand il admettait, au nom de l'expérience religieuse, qu'on pouvait croire ce qu'on savait, distinguant, sans assez préciser d'ailleurs, entre acte de foi et connaissance de foi (III *Sent.* D. 24 art. 2 q. 3).

nuer ses exigences, comme le faisait Saint Thomas, c'était augmenter le malaise. Il eut fallu montrer que, de fait, la connaissance mystique et l'illumination par le Verbe demeuraient. Saint Thomas ne le montrait pas, parce que d'intention et de méthode il était un métaphysicien. Il aurait été besoin de psychologie, d'observation de cas et d'analyse [1].

La Métaphysique est une « connaissance d'un ordre spécial de réalités » et un « mode spécial de connaissance ou de pensée » [2]. Saint Thomas insiste sur l'objet sans omettre absolument la forme. La science dernière ou première qui, régulatrice de toute autre science et de tout art, peut s'approprier le nom de sagesse, doit être souverainement intellectuelle et s'occuper de ce qu'il y a de plus intelligible. Telle est la science des causes premières, des principes absolument nécessaires, des êtres spirituels. Mais puisque le mode de connaître est défini par l'objet et aussi par la nature du connaissant, mais par l'objet en définitive dont la connaissance est la fin du connaissant, la connaissance métaphysique est la plus purement intellectuelle, et donc à la fois, aussi abstraite qu'il est possible à l'esprit lié au corps, rigoureusement rationnelle, mais partant de l'intelligence qui saisit les principes de chaque science et les principes absolument premiers pour revenir à une vue simple de l'intelligence [3].

Les trois objets de la philosophie première, science des causes, de la métaphysique proprement dite, « science des éléments et des conditions de l'existence en général », de la théologie naturelle, science « de certaines existences, comme celles de Dieu et des âmes, inaccessibles en elles-mêmes à l'expérience, mais jugées nécessaires à l'explication, soit de l'ensemble des choses, soit de certains phénomènes en parti-

1. Voir appendice II.

2. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie.*

3. Voir en particulier le Proaemium au commentaire de la Métaphysique.

culier [1], forment l'objet total de la métaphysique pour Saint Thomas. La pensée chrétienne en avait été inégalement préoccupée. Dieu, les anges, l'âme humaine et son immortalité, la causalité divine, la création et la conservation du monde appartenaient à la foi. Par contre, des éléments, de la constitution de la matière, des principes de l'être créé, de l'être en général, des facultés de l'âme et de leur distinction, Ecriture et Tradition ne parlaient pas. En tant maintenant que la métaphysique est science, savoir nécessaire et rationnel, il est aussi vain de prétendre chercher une métaphysique dans l'Ecriture et les Symboles que d'y chercher une physique, une cosmographie, une histoire de la nature. Malgré ce que ces résumés extrêmes ont d'inquiétant pour l'historien des idées, on peut même dire, croyons-nous, que les Pères, un Saint Augustin même et surtout un Saint Cyrille, ont fait peu de métaphysique. De l'ensemble du dogme, ils ont tenté et parfois réussi des exposés dogmatiques, des synthèses si l'on veut, non des systèmes comme en construiront les scolastiques [2]. La spéculation sur les conditions de

1. Ces formules sont de J. Lachelier définissant le sens aristotélicien de métaphysique. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie.*

2. La lettre de Saint Cyrille d'Alexandrie, *de recta fide ad Theodosium imperatorem* est le modèle de ces synthèses dogmatiques. Quand on la relit après les chapitres 27-55 du IV *Contra Gentes* qui sont également un exposé du dogme dans ses grandes lignes, il est impossible de ne pas sentir une différence d'esprit.

Qu'on veuille bien cependant ne pas outrer ces formules un peu sommaires, ne pas oublier que nous cherchons à distinguer, non à opposer. Saint Augustin a fait de la métaphysique. Mais on peut dire, croyons-nous, qu'il n'a jamais été tenté de donner une réelle valeur d'explication dogmatique à ce qui était spéculation philosophique proprement dite. Si nous ne nous trompons pas, l'interprétation psychologique qui est à la base de son *de Trinitate* restait pour lui une comparaison destinée à faire comprendre, tandis que chez Saint Thomas il y a un peu plus qu'une comparaison. Et si l'on veut parler de systèmes pour les Pères comme pour les Scolastiques, peut-être cependant faudrait-il dire que les Pères, quand ils systématisent, ont conscience de la

l'existence en général leur est inconnue. Dans les controverses sur la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie, ils se servent des notions vulgaires de personne, de nature, de substance, sans faire appel à une métaphysique systématique de la personne, la nature, la substance. Ils expliquent ce que veut dire le dogme, plutôt qu'ils ne l'interprètent en fonction d'une philosophie. Des vérités accessibles à la raison que contient le *Credo*, existence de Dieu, création, immortalité et spiritualité de l'âme, s'ils cherchent à fournir une démonstration, ils ne la font pas dépendre d'une métaphysique. Quand ils invoquent l'adhésion spontanée de l'intelligence à ces vérités, c'est chez eux un argument d'apologétique plus que l'argumentation du philosophe à partir du consentement universel. La nouveauté de la Scolastique sera de faire succéder aux catéchèses les Sommes, à la doctrine sacrée, la théologie conçue comme science.

Néanmoins, il serait faux d'en conclure qu'il n'y avait pas, du temps des Pères, une philosophie chrétienne. Car philosophie et métaphysique ne sont pas synonymes parfaits [1]. Les Pères avaient pensé le christianisme sans éprouver autant le besoin de le systématiser, après en avoir construit une synthèse. Pour nous en tenir à Saint Augustin, le grand maître du catholicisme latin, on pouvait trouver, dans son héritage, quoique mal dégagées des intentions dogmatiques et des préoccupations épiscopales, une apologétique de l'inquiétude humaine avec les éléments d'une psychologie réelle, une doctrine, psychologique également, de la vie intérieure, une philosophie de la connaissance religieuse que malheu-

valeur hypothétique des systèmes qu'ils proposent, et que Saint Thomas ne met pas en doute que sa métaphysique ne soit absolument vraie encore qu'il distingue parfaitement dogme et philosophie.

1. Nous croyons, quant à nous, que philosophie au sens le plus propre et métaphysique sont synonymes. Mais il y a d'autres sens historiques du mot. Cf. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*.

reusement il n'avait jamais exposée pour elle-même. Cette pensée chrétienne était imprégnée de platonisme. Saint Augustin était platonicien par sa méthode, cherchant à faire comprendre et à persuader plus qu'à prouver, convaincre [1]. Il l'était par la préférence donnée à la dialectique du désir et de l'amour. Son expérience de l'homme réel, travaillé par les passions, obscurci dans son intelligence et diminué dans son libre arbitre par le péché, s'accordait mieux avec les images dont Platon enveloppe ses idées sur l'union de l'âme et du corps qu'avec la théorie physique d'Aristote. Enfin, la doctrine de l'illumination ne permettait-elle pas une transposition de l'allégorie de la caverne ? [2] Si l'on veut saisir et

1. « Chez Platon lui-même, nous assistons à une transformation de la méthode socratique d'enseignement par le dialogue : l'importance de la forme dialoguée diminue progressivement et les derniers écrits de Platon sont presque des traités *ex professo*. Au reste, entre un tel procédé et les tendances générales de la méthode d'Aristote, il paraît bien y avoir une incompatibilité essentielle. Le dialogue suppose la maïeutique, ou, ce qui en est l'équivalent platonicien, la réminiscence : il s'agit seulement de se rapporter à une sorte d'évidence intime. Pour Aristote, au contraire, enseigner, c'est *démontrer ;* il a l'idée du moyen-terme et de la preuve ; nul besoin d'un retour sur soi de l'auditeur, ni qu'on lui demande son assentiment : on le contraint » (Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 11). Saint Thomas est aristotélien. Saint Augustin, comme Socrate et le premier Platon, comme plus tard Pascal, ou plus près de nous Maine de Biran, cherche ce retour sur soi de l'auditeur et veut obtenir un assentiment. Mais au lieu de la maïeutique ou de la réminiscence, la méthode se fonde sur la présence du Verbe qui illumine.

2. Ceci demanderait toute une explication qui serait une interprétation de l'augustinisme. Nous ne pouvons qu'indiquer comment, à partir de *de Magistro* en particulier, nous comprenons l'illumination. Saint Augustin ne songe pas à nier que la connaissance parte des sens. Mais les sens s'arrêtent aux apparences. Pour comprendre la réalité intelligible du monde des corps, l'âme doit se recueillir, se retourner vers le Maître intérieur qui lui explique ce qu'elle n'a pu encore que voir. Le Verbe n'agit pas comme l'intellect agent en illuminant les phantasmes, en tirant du sensible l'intelligible qu'il contient, mais en donnant de comprendre. Sans le Christ qui est sa fin, le monde n'a pas de sens

sentir la différence de deux pensées dans la communion d'une même foi, il suffit de lire, après le traité de Saint Augustin sur la Trinité, les questions de Saint Thomas sur ce mystère. Celles-ci doivent beaucoup à celui-là, toute la conception latine de la Trinité dans la mesure où elle se distingue de la conception grecque. Mais à l'exposé dogmatique et l'explication persuasive du dogme faisant appel à l'expérience de la vie intérieure a succédé une construction métaphysique et une théorie de la relation [1]. Or, qu'il s'agisse de l'Incarnation, de la chute originelle, de la grâce et du péché, des sacrements, la différence est la même entre une pensée concrète, dogmatique, tendant à nourrir et faire goûter la foi et une pensée abstraite, métaphysique, tendant à défendre ou rendre intelligible la foi [2]. Le christianisme médiéval était trop profondément augustinien pour que les contemporains de Saint Thomas, admiratifs ou scandalisés, ne ressentissent pas vivement cette différence d'esprit.

Cependant, la Scolastique ne commençait pas avec Saint Thomas. En quoi était-il nouveau, non plus par rapport aux Pères, mais par rapport aux théologiens du XI^e^ et du XII^e^ siècles ? Car, plutôt qu'un point de départ, le thomisme est un terme, la fin d'une marche dont les historiens de la philosophie ou de la théologie décrivent les étapes pendant plu-

et de consistance. Le Christ seul a une intelligence définitive, divine et humaine tout ensemble, du monde, à laquelle il nous fait participer.

1. Nous choisissons exprès le dogme où la philosophie de Saint Thomas est la plus proche de celle de Saint Augustin, pour souligner la différence d'esprit et de méthode. Sur d'autres points, il y aurait plus que cela, philosophiquement et même théologiquement. Car la théologie a des zones franches et qui sont plus étendues qu'on ne se le figure à l'ordinaire.

2. Saint Thomas veut, mais sans l'excès que réprouvait Grégoire IX chez les aristotéliciens arabisants, et avec la bénédiction de l'Eglise, « fidem ratione adstruere naturali ». Le goût viendra par surcroît. Car il est impossible que la connaissance philosophique et critique, la connaissance parfaite ne soit pas la plus délectable, selon la théorie aristotélicienne et thomiste du plaisir.

sieurs siècles. L'organisation rationnelle du dogme a été le grand dessein de la pensée chrétienne d'Occident à l'époque où s'organisait, politiquement et socialement, la chrétienté. De Scot Erigène à Saint Anselme dont la théodicée, la première, demeure, même après Saint Thomas, un chef-d'œuvre, il y eut progrès. L'aventure d'Abélard détermina la réaction des Victorins. Alexandre de Halès puis Saint Thomas reprirent la marche en avant. S'inspirant de tout Aristote, du philosophe et du savant aussi bien et plus que du logicien, ils substituèrent la philosophie à la dialectique. Ils ne se donnèrent pas pour tâche de raisonner et de subtiliser, usant et abusant du syllogisme, à propos des notions contenues dans la Révélation. Ils ne se contentèrent pas de développer telle thèse péripatéticienne, la doctrine de la connaissance par exemple, sans se soucier de la fonder et d'en montrer les exigences, comme des architectes lanceraient le jet des clochers et des flèches et ne s'inquiéteraient point de bâtir d'abord une église. Tous deux font de la métaphysique ; mais inégalement. Alexandre de Halès n'a pas accepté le péripatétisme intégral ni surtout la conception de la théologie comme science spéculative d'abord. Il incorpore à sa *Somme* de la métaphysique. Son système n'a pas l'unité et la claire fermeté du thomisme. Saint Thomas va résolument au bout de l'effort du Moyen Age. Nous montrerons dans la troisième partie que le thomisme, par son objet comme par sa forme, n'est qu'une métaphysique. On comprendra mieux, après ce que nous avons dit déjà, l'impression produite sur les contemporains, quelque chose comme la révélation d'une œuvre longtemps attendue quand tombent les voiles. Les uns s'enthousiasment. D'autres sont indécis. D'autres protestent. Devant le thomisme, ce fut le même partage et ceux-là ne manquèrent pas qui se scandalisèrent comme d'aucuns jadis, levant les yeux vers les plafonds de la Sixtine, comme d'autres, hier, entendant la musique religieuse de César Franck.

Il se pourrait, toutefois, qu'après avoir lu les pages qui précèdent, certains se demandent si nous n'avons pas voulu, quoique nous nous en défendions, transformer Saint Thomas en véritable révolutionnaire, lui faire l'honneur ou lui reprocher d'avoir brisé la tradition ? Il n'en est rien, si, du moins, on veut apprendre de Saint Thomas lui-même, ce qu'est la tradition et le respect que nous lui devons.

IV

Car il y a diverses façons d'aimer la tradition. M. Mourret nous dit de Saint Bonaventure : « Comme Saint Thomas, il déclare n'avoir pas d'autre intention que de « suivre les doctrines les plus anciennes et les plus autorisées » [1]. Voici bien le docteur franciscain, ses mots et sa pensée. Mais que signifie ce « comme Saint Thomas » ? Où et quand le maître nouveau a-t-il fait cette déclaration? On aura beau faire, l'histoire empêchera toujours de transformer Saint Thomas en conservateur. Que par ailleurs il ait respecté et aimé la tradition, qu'il ait voulu la continuer, la chose est sûre. L'homme qui eût préféré à la ville de Paris le commentaire de Chrysostome sur Saint Matthieu n'aurait pas approuvé Descartes de quitter entièrement l'étude des lettres avec la sujétion de ses précepteurs et de se résoudre à ne plus chercher d'autre science que celle qu'il pourrait trouver en lui-même ou dans le grand livre du monde. Il savait, nous l'avons dit, que nous dépendons du passé. Le progrès des sciences, des arts, des lois, de la théologie, de la spiritualité, de la vie religieuse lui semblait certain et donc que le monde ne commence pas à chaque génération, que la sagesse ne se lève pas chaque matin comme un astre nouveau mais comme revient le vieux soleil. Si la science exige raison critique, intelligence

1. Mourret, *La Chrétienté*, p. 540.

des principes ou des causes, il répète que la foi, la foi humaine, y joue son rôle. « Cujuslibet scientiae principium est intellectus, semper quidem primum, sed non semper proximum ; immo aliquando fides est proximum principium scientiæ : sicut patet in scientiis subalternatis »[1]. Aristote voulait que l'opinion, même simplement affirmée, des gens d'expérience fût un point de départ comme les principes indémontrés. Saint Thomas l'approuve : « Oportet attendere his quae opinantur et annunciant circa agibilia homines experti, et senes, et prudentes, quamvis non inducant demonstrationes, non minus quam ipsis demonstrationibus, sed etiam magis »[2]. Il est prudent, il est intelligent aussi de croire. Apprendre des parents, des maîtres, des anciens est une nécessité. C'est le principe du progrès. Nous sommes loin de Descartes : « Et ainsi encore je pensai que, pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos Précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle »[3]. C'est pourquoi Saint Thomas acceptera les observations d'Aristote sans les reprendre ni les contrôler. Descartes, s'il déclare qu'un homme seul ne saurait suffire à toutes les expériences nécessaires, remarquera qu'il est fort malaisé d'y employer utilement d'autres mains, sauf peut-être, et encore, celles des artisans qui exécuteront sans comprendre, et que, pour les expériences des

1. *In Boetium de Trinitate* q. 2 art. 2 ad 7.

2. *In* VI *Ethic.* l. 10 fin. Saint Thomas d'ailleurs minimise la portée générale du principe tel que le posait Aristote.

3. *Discours*, Seconde partie, p. 13.

autres, elles sont pratiquement inutilisables, donc inutiles [1]. Qu'il y ait quelque excès de confiance dans Saint Thomas, c'est indéniable. Mais, outre qu'il ne prétendait pas faire œuvre de physicien ou de naturaliste et qu'on ne voit pas en quoi sa métaphysique serait atteinte parce qu'il a cru, sur la foi du Philosophe, que les abeilles n'ont pas d'ouïe ou que, lorsque tombe la foudre, c'est l'ébranlement de l'air qui fend les arbres [2], que deviendraient les sciences de faits, si chaque savant ou chaque génération devaient recommencer toutes les expériences et les observations du passé ? S'il fallait même, en science ou en philosophie, douter de tout ce dont les savants ou les philosophes disputent, et réputer presque pour faux tout ce qui n'est que vraisemblable, aucun progrès ne serait possible. Le progrès se fonde sur la tradition qui implique confiance. « A quibusdam enim praedecessorum nostrorum accepimus aliquas opiniones de veritate rerum, in quibus credimus eos bene dixisse, alias opiniones praetermittentes. Et iterum illi, a quibus nos accepimus, invenerunt aliquos praedecessores, a quibus acceperunt, quique fuerunt eis causa instructionis » [3]. C'est Aristote qui parle de la sorte et Saint Thomas, qui l'approuve, a pu parfois ne pas assez le critiquer, ou trop aisément omettre Augustin, du moins son estime de la tradition est certaine et l'idée qu'il se faisait du relai des intelligences. N'accablons pas Descartes. Il n'était pas le seul, de son temps, à n'avoir pas le sens de l'histoire. Pour la plupart de ses contemporains, les livres anciens étaient une source d'anecdotes, d'exemples, de faits curieux, d'histoires au pluriel. Il faudra que Pascal trouve une philosophie dans les *Essais* où Montaigne a cru réunir les preuves de notre diversité désordonnée. Le *Discours sur l'Histoire Universelle* comme l'*Histoire des Variations* seront d'un précurseur, et Montesquieu vien-

1. *Discours*, Sixième partie, pp. 72, 73.
2. *In* I *Metaph.* l. 1.
3. *In* II *Metaph.* l. 1 fin.

dra plus tard. Mais tout se tient. L'homme qui avait la haine des vieux logis, qui trouvait les anciennes cités mal compassées au prix des places régulières, qui allait jusqu'à vanter la législation de Sparte, étrange sans doute et contraire en certains points aux bonnes mœurs, mais parfaitement une et rigide [1], ne pouvait pas comprendre la collaboration des générations en philosophie, en science, en art. Saint Thomas admettait au contraire cette collaboration et croyait à la continuité de l'histoire intellectuelle, malgré des temps d'arrêt ou des cassures.

Ce n'est pas à dire qu'en philosophie, il ait fait état de l'argument d'autorité. S'il répugne visiblement à concéder qu'Aristote ait pu se tromper, quoiqu'il le reconnaisse ici ou là nettement, s'il préfère accuser Averroès d'avoir falsifié le péripatétisme au lieu de l'exposer, il répète et il pense que l'argument d'autorité est le dernier des arguments [2]. Aussi ne s'est-il pas cru obligé à platoniser ou augustiniser. On sait qu'il a laissé telle ou telle thèse d'Albert le Grand, celle par exemple sur la pluralité des formes substantielles, comme il a rejeté l'argument de Saint Anselme. Il n'a pas été dupe des corrections qu'il faisait subir à la pensée d'Aristote et de Denys. Dans une lettre à un jeune étudiant, il lui donne cette règle de conduite : « Ne prends pas garde à la personne qui te parle, mais imprime dans ta mémoire tout ce qui est dit de bon » [3]. Il avait déjà écrit, commentant Boèce, que les théologiens ne font pas appel aux philosophes ou aux savants

1. *Discours*, Seconde partie, p. 12.

2. *Ia* q. 1 art. 8 ad 2. L'argument théologique est un argument d'autorité. Mais « Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinae ; nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana sit *infirmissimus*, locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina est efficacissimus ».

3. *Epistola exhortatoria ad quemdam.* Edition Fretté XXVIII, p. 467. Le P. Sertillanges a fait un livre entier pour commenter cette brève lettre : *La Vie intellectuelle. Son esprit. Ses conditions. Ses méthodes.*

« propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum »[1]. Et donc les anciens peuvent se tromper et les modernes avoir raison. Jamais il n'eut compris Roger Bacon se scandalisant de l'autorité d'Albert, comme nous ferions de la statue élevée à un vivant. La vérité se reçoit de toutes mains parce qu'en définitive elle vient de Dieu. Quand on a réalisé le respect de Saint Thomas pour notre intelligence, œuvre de Dieu, on n'est pas porté à traduire son *Philosophus dicit* par un *Magister dixit. Ut patet per Philosophum* signifie : ainsi que le Philosophe l'a prouvé avec évidence. Seulement, comme Saint Bonaventure, la comparaison est ici valable, il ne cherche pas à dissimuler qu'il emprunte, parce que l'aumône de la vérité n'humilie pas. Disons mieux: nous héritons de la pensée des Anciens en fils libres. Ne l'oublions pas d'ailleurs : si la foi est souvent le principe prochain de la science, le principe premier ne peut être que l'intelligence. Il faut comprendre nos maîtres et comprendre c'est critiquer. Puisqu'aussi bien le rôle du maître est d'apprendre à penser, de communiquer la vérité comme se transmet la vie, de vivant à vivant de même substance.

Que si, passant à l'extrême, on voulait insinuer que Saint Thomas remonta par delà les Pères jusqu'au Philosophe par volonté de bouleverser le présent, car il y a des appels à la tradition oubliée qui sont des appels à la révolution, on confondrait le thomisme et l'averroïsme ou le protestantisme. Mais, pour mieux se garder de cette confusion, nier que le thomisme ait succédé à l'augustinisme comme un ordre nouveau à l'ancien ordre établi, et que Saint Thomas ait eu conscience d'opérer ce changement, ce serait le juger avec plus de timidité qu'il n'a vécu et pensé. Nous l'avons montré et le montrerons encore. Tout ordre établi n'est pas intangible [2]. Tout désir de transformer n'est pas révolte. Il faut

1. *In Boetium de Trinitate* q. 2 art. 3 ad 8.
2. *Ia IIae* q. 97 art. 1.

bien avouer cependant que, lorsqu'il s'agit d'opérer un changement aussi profond, la seule façon de rendre l'entreprise acceptable aux conservateurs quels qu'ils soient est de la réussir. La question vraie est de savoir comment ce changement, qui fait que le catholicisme semble aujourd'hui lié à la philosophie thomiste comme il paraissait alors lié au platonisme augustinien, a été possible sans brisure de la tradition théologique, de la Tradition catholique tout court. La réponse est simple, encore que d'aucuns s'en effarouchent. La foi catholique est tout aussi indépendante du thomisme que de l'augustinisme, *en tant que ce sont deux philosophies*. Car si la foi s'oppose à certaines philosophies, elle n'en impose aucune. A moins qu'on ne confonde le thomisme par exemple avec les vérités vulgaires qui se retrouvent dans tout système et certaines vérités telles que l'existence de Dieu et sa transcendance ou sa causalité, la création, la spiritualité de l'âme qui ne sont pas plus thomistes qu'augustiniennes. Les préférences manifestées par le Magistère, l'obligation même de s'inspirer dans l'enseignement ecclésiastique d'une philosophie n'équivalent pas à incorporer cette philosophie au dogme catholique ni à déclarer que son appui lui soit nécessaire[1].

Il suffit de lire la première question de la *Somme* et l'opuscule inachevé in *Boetium de Trinitate*. On trouvera dans Saint Thomas à ce sujet toutes les précisions nécessaires. L'autorité des philosophes n'est en théologie qu'un argument probable pour des vérités communes au dogme et à la

1. Dans *la Scolastique et le Thomisme*, M. Rougier raisonne au contraire comme si la philosophie thomiste avait été définie, et incorporée au dogme. Il en trouve une preuve dans le canon 1366 § 2. Il est vrai qu'il confond inlassablement définition ex cathedra avec document important et s'adressant à toute l'Eglise. Ne va-t-il pas jusqu'à écrire que « les décrets du Saint Office et les encycliques ex cathedra remplissent la même fonction que les Conciles » (p. 117) ? Jamais un théologien n'a donné aux décrets du Saint Office valeur de définition solennelle de la foi.

philosophie. La raison et son travail ne prouvent ni ne fondent la foi. Aussi ne faut-il pas juger de la foi d'après la philosophie, mais de la philosophie d'après la foi, selon la parole de l'Apôtre : in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi [1]. La distinction même entre la théologie positive qui établit le contenu de la Révélation et la théologie scolastique a été faite par Saint Thomas en pratique. Peut-être ne souligne-t-on pas assez combien la méthode de ses commentaires sur l'Ecriture Sainte est différente de la méthode suivie dans la *Somme ?* Il y a plus encore. On peut, sur des points importants, relever entre Saint Thomas théologien et Saint Thomas philosophe ou apologiste diverses façons de parler qui sont autre chose que des nuances. Nous n'en donnerons qu'un exemple. On sait qu'il y a controverse entre catholiques sur la fin de l'Incarnation. Les scotistes croient pouvoir prouver théologiquement que, si l'homme n'avait pas péché, le Verbe se fût incarné cependant pour être l'achèvement de la création. Les thomistes tiennent que la réparation du péché originel a été la fin de l'Incarnation, en ce sens au moins que, sans le péché originel, il n'y aurait pas eu Incarnation. C'est bien l'opinion de Saint Thomas. Cependant, tandis que, dans la *Somme*, qui est pour lui un manuel de théologie, il n'expose que cette opinion, celle de Saint Augustin, dans la *Somme contre les Gentils*, manuel d'apologétique, le chapitre 54 du IV^e^ livre, quod conveniens fuit Deum incarnari, insiste surtout sur ce que le Verbe Incarné nous rend plus facile la connaissance de Dieu, considération qui aurait sa force en tout état de nature élevée, même non déchue, et qui relève de l'intellectualisme foncier de Saint Thomas. Dans la question parallèle de la *Somme théologique*, cette considération ne se retrouve pas. M. Grabmann d'ailleurs a remarqué, dans les derniers écrits de Saint Thomas, l'influence croissante, en

1. *In Boetium de Trinitate* q. 2 art. 3 fin.

matière de christologie ou de doctrine sacramentaire, de Saint Chrysostome ou de Saint Cyrille d'Alexandrie [1].

On peut conclure que Saint Thomas, lorsqu'il se servait du Philosophe pour systématiser la Révélation et proposer une explication rationnelle toujours déficiente du dogme chrétien, n'entendait pas lier la foi au péripatétisme, qu'il savait parfaitement faire en philosophie œuvre nouvelle, que s'il n'a pas reculé devant l'opposition conservatrice c'est par conviction que la vérité, même nouvelle, ne pouvait qu'être bienfaisante et que sa rigueur n'était pas sacrilège, que la foi y trouverait profit, et par conscience qu'en innovant en philosophie et en théologie scolastique il ne portait pas la main sur les symboles reçus de la Tradition. Le succès du thomisme a prouvé que son humble hardiesse n'était pas témérité impie.

Les conclusions de cette deuxième partie sont évidentes. A les contracter, nous risquerions de les outrer. On voit assez que si l'exemple de Saint Thomas condamne l'indéniable mépris de Descartes pour la tradition et le travail du passé, ce n'est pas Saint Thomas qui aurait refusé à Descartes le droit de ne pas recevoir une philosophie toute faite. Car enfin la scolastique qu'ont connue Descartes et Pascal ne répondait pas aux problèmes nouveaux. Et quand même une philosophie serait excellente, l'exemple de Saint Thomas permettrait d'en chercher une meilleure.

Puisque, dans le *Discours de la méthode*, la comparaison

1. Grabmann, *Saint Thomas d'Aquin*. Bloud et Gay 1920 p. 60. Nous étendre serait sortir décidement du sujet de ce travail qui est une thèse de philosophie. Mais on voit combien il serait dangereux de parler et d'écrire comme si la *Somme* était toute la théologie de Saint Thomas. Elle est, dans son intention, un manuel où il ne donne pas de ses assertions toutes les preuves scripturaires ou traditionnelles. Il nous semble qu'on l'oublie parfois : commenter la *Somme* en recourant aux Commentaires sur l'Ecriture serait plus instructif que la commenter en revenant aux *Sentences* ou au *Contra Gentes*, s'il s'agit de théologie strictement dite.

des antiques cités et des vieilles maisons s'offre à nous, résumons à l'aide de cette image les diverses attitudes qui peuvent être et qui ont été celles de divers philosophes. Il y a ceux dont l'idéal est de tout jeter à terre pour faire une ville entièrement neuve. Il y a, à l'extrême opposé, ceux qui, dans leur culte pour le passé, laissent mourir la vieille cité sur la montagne sans oser y toucher, quitte à construire pour y vivre une cité moderne dans la plaine. Le résultat est le même et l'extrême conservatisme est aussi destructeur que la sape des révolutionnaires. D'autres s'obstineront à habiter les vieux remparts et les logis branlants et, refusant toute réparation et toute adaptation comme sacrilèges, se condamneront à n'être pas de leur temps tout en bénéficiant du naturel respect qu'inspirent les vieillards. Enfin, il y a tous ceux qui acceptent que l'histoire continue et que les paysages changent. Mais de ces derniers, les uns, comme Saint Bonaventure, s'efforceront de conserver le plus possible ce qui parle du passé. Les autres moderniseront plus volontiers et franchement. Il est incontestable que Saint Thomas est de ceux-ci.

Sa conception même de la philosophie l'y contraignait.

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?

TROISIÈME PARTIE

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?

Le *Discours de la méthode* est un art de bien conduire sa raison. Que les règles essentielles, exposées dans la seconde partie, ne soient pas les règles de la pensée philosophique ou mathématique ou scientifique, mais les règles de toute pensée certaine, le développement du Discours le montre avec évidence. Les trois dernières parties ne sont qu'une justification de la Méthode par l'exposé des résultats obtenus, soit que Descartes, en métaphysique, nous livre à la fois les conclusions et la chaîne de ses raisonnements, soit que, ne voulant point se brouiller avec les doctes en paraissant trancher sommairement des controverses, il se contente, pour la physique, d'indiquer quelles vérités il a conscience d'avoir découvertes sans entrer dans leur démonstration, quelles espérances il conçoit de découvertes imminentes. La Méthode de Descartes n'est donc une méthode de pensée philosophique qu'autant qu'il y a des règles constantes de toute pensée humaine. Quant à son intention, elle est d'un savant beaucoup plus que d'un métaphycisien. Il s'agit de « cher-

cher la vérité dans les sciences » pour « aller plus avant en la recherche de la nature »[1].

Saint Thomas ne méprisait pas le progrès des connaissances utiles. Quittant Paris pour n'y plus revenir, il promettait aux philosophes un traité de l'adduction des eaux et un autre de la construction des machines[2]. En ce temps-là, on trouvait tout naturel d'adresser semblables demandes à un théologien qui n'hésitait pas à y répondre. Mais enfin l'intention de Saint Thomas était proprement philosophique, et, au sens d'Aristote, contemplative [3]. Nous le montrerons dans un instant. Que par ailleurs Saint Thomas fût persuadé

1. Au début de la sixième partie, il se propose de remplacer « cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles » par « une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maitres et possesseurs de la Nature » (pp. 61, 62).

2. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 505.

3. Le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* distingue deux sens de Contemplation « A : A d'abord servi à traduire τὸ θεωρεῖν d'Aristote, opposé à τὸ πράττειν et à τὸ ποιεῖν. Il s'applique alors à la pensée en général, en tant qu'opposée à l'activité E : la vie contemplative, la vie active ». Le sens B « Etat de l'esprit qui s'absorbe dans l'objet de sa pensée au point d'oublier les autres choses et sa propre individualité » n'est pas proprement aristotélicien. Il ne faut pas se représenter Aristote comme un Saint Thomas païen, « miro modo abstractus », « miranda et inaudita distractione mentis ». Cette habituelle abstraction du monde sensible aurait rendu impossible son labeur scientifique d'observation. En droit, elle est même peu conciliable avec sa doctrine de la connaissance. Quant à la contemplation mystique, en tant qu'elle se caractérise par une certaine forme de connaissance intuitive, on la chercherait en vain chez Aristote, à moins de tout brouiller et de confondre le simple regard d'un François de Sales avec l'intelligence qui saisit les essences et pénètre les causes ou cette vue d'ensemble qui suit le discours intellectuel. Ce transport en mystique des formules aristotéliciennes est une source intarissable de confusions.

qu'il y a une méthode simplement humaine de penser, c'est chose sûre. Mais nous cherchons quel devrait être un Discours thomiste de la Méthode en philosophie.

Car il s'est posé précisément cette question. Il a voulu distinguer la démarche de la raison et celle de la foi, l'attitude du fidèle et celle du philosophe, la méthode théologique et la méthode philosophique. La Scolastique aurait « interverti les ordres de preuve, transportant l'autorité dans la philosophie, la raison dans la théologie, pervertissant et ruinant la philosophie et la théologie »[1]. Cela pouvait encore s'écrire il y a quelques années. On ne croyait pas manquer à la justice en confondant Saint Thomas et le P. Noël. Mais il faut dire au contraire que la distinction de la théologie et de la philosophie est le commencement « d'un effort ininterrompu de plusieurs siècles[2] » qui va fonder la philosophie moderne, et que « c'est au rationalisme d'Albert le Grand et de Saint Thomas, renforcé par le sentiment de plus en plus vif de ce qu'est une preuve mathématique ou expérimentale, que nous devons attribuer la dissociation progressive de la philosophie et de la théologie »[3]. Cependant il ne pourrait nous suffire aujourd'hui de cette première distinction. Depuis Saint Thomas, on a distingué, dans ce qui était la philosophie, des sciences diverses et des disciplines. Descartes même appartient à la paléontologie de la méthode.

Il nous faut donc, avant de définir les règles thomistes de la pensée philosophique, déterminer ce qu'était pour Saint Thomas la philosophie, sur quel sens du mot, s'il lui était donné de parcourir le *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, il mettrait aujourd'hui le doigt.

1. Brunschvicg. Note au Fragment d'un *Traité du Vide*. Pascal. *Pensées et Opuscules*. Edition classique Hachette, 6e édition, 1913, p. 77.

2. Gilson, *op. laud.* II. p. 153.

3. Gilson, *op. laud.* II p. 152.

I

Il est parti d'Aristote.

Aristote entend par philosophie tout savoir rationnel, toute science au sens le plus général du mot. Les rédacteurs du *Vocabulaire* notent que Descartes après Bacon en reste à cette acception qui est demeurée celle des scolastiques nos contemporains. Cependant Aristote préparait au moins les précisions de l'avenir. J. Lachelier, en réduisant la philosophie à la métaphysique, M. Werner, en lui donnant pour objet « la réalité en tant qu'esprit » et « l'Esprit absolu, Dieu », sont aristotéliciens. Assigner à la contemplation du Sage par excellence cette nature du tout dont il est question au XI^e^ livre de la *Métaphysique*, n'était-ce pas une première définition de la philosophie comme « l'effort vers la synthèse totale, vers une conception d'ensemble de l'univers » ?

Aristote en effet n'a pas distingué décidément les sciences et la philosophie. Celle-ci est bien pour lui la science au sens le plus général du mot, mais parce qu'il ne conçoit pas une science qui ne serait pas philosophique. La science n'est pas la connaissance des choses. Elle est « la conception des choses comme nécessaires ». Savoir rationnel, soit ; pourvu qu'on n'entende pas dire seulement savoir conforme à la raison, logique et conforme à une bonne méthode, mais savoir qui ne s'arrête pas avant d'avoir atteint la raison des choses, c'est-à-dire « le but ou la fin en vue de laquelle les êtres existent ». Que reproche surtout Aristote aux philosophes qui l'ont précédé ? D'avoir cherché les causes qui permettent de répondre à la question comment, de n'avoir pas posé la question pourquoi. Car s'il est vrai, comme écrit E. Boutroux, qu'il est observateur et constructeur, qu' « il allie et combine intimement l'étude scrupuleuse des faits et l'effort pour les rendre intelligibles », il faut ajouter que cet

effort de construction n'est pas celui d'un savant moderne à la recherche des lois, mais celui d'un philosophe en quête des causes. De là cette physique, cette psychologie, cette morale, cette politique qui sont de la métaphysique, où les faits sont interprétés en fonction d'un système. S'il n'a pas mieux distingué, c'est encore que, classant les sciences dans un ordre qui était une hiérarchie, Aristote croyait à l'existence d'une science souveraine. Au sage par excellence, il appartient, dit-il, de ne pas se contenter de connaissances fragmentaires, de s'attacher à tout savoir dans la mesure où tout savoir est possible. Or s'il est vain de prétendre que la philosophie puisse être totale au sens de science exhaustive, il ne l'est pas d'en faire la science du tout. Car le tout est une nature, agissant en vue d'une fin[1].

En outre, et donc, la philosophie, science du nécessaire en tant que tel, et science critique s'il en est une, est une science désintéressée. Les arts ont été inventés et perfectionnés sous l'aiguillon du besoin. Les hommes n'ont philosophé que pour s'évader de l'ignorance. Ils n'ont poursuivi cette science des dernières causes et de l'ultime pourquoi que pour elle-même, sans l'appât d'aucun profit. Comprendre ne rend ni plus riche, ni plus puissant, ni même toujours plus considéré, mais rend plus homme pour autant qu'être homme c'est être tout par la connaissance et dieu en quelque manière. C'est pourquoi la philosophie est la fin dernière de l'homme, étant l'exercice délectable de la plus humaine activité, de la pensée qui s'achève en contemplation[2].

1. Voir Boutroux. Aristote, dans *Grande Encyclopédie*, surtout p. 936. Hamelin, treizième leçon : La dialectique et la science. Sur l'attachement de Saint Thomas à la hiérarchie des sciences telle que l'a comprise Aristote, voir Rousselot, L'*Intellectualisme de Saint Thomas*, pp. 134-136 de l'édition 1924, pp. 140-143 de l'édition de 1908.

2. I. *Met.* chapitre 2. Cf. Ollé-Laprune. *Essai sur la Morale d'Aristote*, pp. 48-52.

Saint Thomas a fait sienne cette conception de la philosophie. S'il admet que sagesse et philosophie sont synonymes, c'est au sens d'Aristote. Il n'en atténuera pas l'intellectualisme. Depuis Aristote cependant, il y avait eu le Christ. Cette sagesse d'accès difficile, réservée aux hommes libres, que ne pouvaient atteindre, bien qu'elle fût la fin de l'homme et du monde, les esclaves, ni les artisans, ni les femmes, tous ceux que la nature destine à servir les princes de l'intelligence, qu'avait-elle de commun avec cette nouvelle sagesse cachée aux grands, fermée aux scribes et aux maîtres en Israël, révélée aux pêcheurs de Tibériade, rejetée sommairement par les Athéniens, comprise des Galates, confessée par la foule obscure des catacombes et par des esclaves comme Blandine ? Connaître Dieu, cause première et dernière de l'univers inconsistant et incapable de se suffire, et connaître le Père qui est aux cieux étaient-ce des connaissances équivalentes ? La doctrine chrétienne n'était pas une métaphysique révélée. Elle était pourtant une philosophie dans la mesure où elle impliquait une explication du monde et de l'homme. L'accord de la raison et de la foi ne pouvait se réaliser dans une pensée chrétienne sans une profonde transformation de l'antique sagesse. D'autant que dans la langue chrétienne, sagesse avait un sens certain et désignait une expérience et un goût de Dieu, don de l'Esprit Saint.

La lecture simultanée des commentaires de Saint Thomas et de Saint Bonaventure sur la 35e distinction du IIIe livre des *Sentences* rend sensible la difficulté qu'éprouvait Saint Thomas à transmuer la sagesse d'Aristote en don du Saint Esprit. Mieux encore, les efforts qu'il multiplie, traitant dans la *Somme* de la vie contemplative, pour concilier sa philosophie et les données de la tradition théologique et mystique nous font réaliser ce qu'il y avait d'osé dans la tentative. Entre la contemplation d'Aristote, celle même du Pseudo-Denys, et celle de Marie et de Rachel, quelle autre

identité que celle d'un mot ?[1]. L'union réelle s'était opérée dans les faits avant de se justifier dans une doctrine. Car, depuis qu'un Ordre existait de religieux voués à l'étude et à l'enseignement, la science et la mystique s'étaient rejointes. Dans cette rencontre cependant, la science s'était-elle spiritualisée ou la mystique rationalisée, ou l'une et l'autre transformées? La sagesse dominicaine et précisément thomiste n'était-elle pas une sagesse aussi nouvelle que l'Ordre des Prêcheurs était nouveau et moderne ?

La réponse n'est pas douteuse. Démentir cette nouveauté serait nier l'existence du thomisme comme philosophie. Il est indéniable que le thomisme est un péripatétisme. Mais s'il est par trop fantaisiste de ne regarder que les thèses dionysiennes et les apports augustiniens au risque de déguiser Saint Thomas en « platonicien honteux », il est sûr que ces thèses et ces apports existent. Dire que le système d'Aristote s'ouvrait de lui-même à ceux-ci et qu'il appelait celles-là comme de nécessaires prolongements, c'est se moquer. L'aristotélisme était un système fermé, une philosophie suffisante, semblable à une cité à qui la géographie ne permet pas de s'étendre sans se déformer. Ou bien donc le thomisme n'est qu'un mélange, ou, s'il est une synthèse originale, on doit pouvoir dégager de l'œuvre une conception nouvelle de la philosophie. La difficulté est de ne confondre la philosophie thomiste ni avec la philosophie d'Aristote, ni avec la philosophie du dogme qui est intelligence systématisée de la foi [2]. Nous allons tenter du moins cette définition de la conception thomiste de la philosophie.

1. Rappelons, pour les lecteurs moins familiers avec la littérature religieuse, que les Pères et les auteurs spirituels ont vu dans les sœurs de Lazare et les épouses de Jacob les figures de la vie contemplative, Marie et Rachel, et de la vie active, Marthe et Lia.

2. Rien de plus fréquent que cette confusion entre la philosophie proprement dite d'un théologien et sa philosophie du dogme, comme entre les philosophies catholiques successives ou simul-

II

La langue est celle d'Aristote. Comme lui, Saint Thomas emploie philosophie tantôt au sens large de savoir rationnel, tantôt au sens de métaphysique. Mais la connaissance philosophique reste toujours connaissance scientifique. Et de la science, sa conception est purement aristotélicienne.

tanées et la philosophie permanente du dogme chrétien. On ne peut faire que philosophie ne soit un mot à sens multiples. On peut du moins préciser son propre vocabulaire. Nous distinguerons donc :

1) Par philosophie du dogme, on désigne parfois le contenu philosophique du dogme chrétien si on le considère en tant qu'il est une explication du monde, une doctrine ferme sur Dieu, l'homme, l'univers. Cette philosophie du dogme est constante, c'est-à-dire qu'elle se retrouve chez tous les catholiques, la même. Le point central en est le dogme de l'Incarnation, d'un Dieu fait Homme, Rédempteur et Médiateur.

2) On appelle aussi philosophie du dogme la systématisation du dogme en fonction d'une philosophie et les explications probables qu'on donne de tel ou tel mystère. Autre chose est par exemple le dogme de la transsubstantiation et de la présence réelle sous les espèces sacramentelles, autre chose l'identification des espèces avec les accidents d'Aristote et la réponse aux difficultés par la distinction aristotélicienne, et non plus simplement vulgaire, de substance et d'accident, et plus encore par des considérations sur l'effet formel de la quantité. Il y a ainsi de multiples philosophies du dogme.

3) La philosophie d'un théologien est la philosophie à laquelle il se réfère dans sa systématisation du dogme. Mais on peut distinguer un sens restreint et un sens large. Au sens restreint, c'est la philosophie qui lui sert à cette organisation ou cette explication toujours déficiente du dogme, dans la mesure et dans les limites où elle lui sert.

4) Au sens large, c'est la même philosophie prise pour elle-même, indépendamment de son utilisation, avec tous ses prolongements et dans son unité systématique.

On voit que philosophie du dogme au second sens et philosophie d'un théologien au premier sens sont expressions synonymes.

Dans notre travail, nous prenons philosophie thomiste au sens 4.

La science est connaissance certaine, « quod scitur, certitudinaliter cognoscitur » [1]. En quoi, elle s'oppose à l'opinion. Toute certitude pourtant n'est pas scientifique. Car il y a des certitudes expérimentales qui sont incommunicables parce que singulières, et des certitudes générales, qui peuvent être partagées mais, n'étant que pratiques, ressortissent à la prudence ou à l'art. La science est connaissance certaine mais universelle, spéculative, donc nécessaire, communicable enfin. Encore faut-il distinguer des certitudes nécessaires et indémontrables parce qu'elles sont premières, et des certitudes acquises par voie de raisonnement contraignant : celles-là sont objet d'intelligence, celles-ci objet de raison et, strictement, de science. Pour être scientifique, une vérité doit être nécessaire et prouvée telle par un raisonnement qui la rattache à d'autres vérités nécessaires et, directement ou médiatement, à des principes premiers. La science se distingue donc de l'opinion par sa fermeté, de l'expérience par son universalité, de l'art parce qu'elle se termine à une nécessité de droit ou d'essence, de l'intelligence parce qu'elle est démontrée et démontrable. Est science, tout savoir rationnel nécessaire [2].

1. *De Veritate* q. 2 art. 1 ad 4. On trouverait ailleurs et souvent la même expression.

2. Au lieu de cribler de notes ce paragraphe sur la science, mieux vaut indiquer où nous avons puisé la conception thomiste de la connaissance scientifique. On doit distinguer quatre séries de textes.

a) Textes où Saint Thomas expose, au compte d'Aristote, tout en l'approuvant pleinement, la doctrine du Philosophe. Ce sont surtout I *Post. Anal.* leçons 3 et 42, mais aussi 6, 12, 19, 39 (les leçons dans l'édition Fretté que nous employons ne concordent pas avec l'édition de Parme ou l'édition romaine dite léonine. Dans cette dernière, les leçons citées sont les leçons 4, 44, 7, 13, 20, 41). Le Commentaire du VI *Ethic.*, en particulier les leçons 3, 4, 8, 9. I *Met.* leçon 2. II *Met.* leçons 2 et 5. Dans *les Analytiques*, Aristote définit ce qu'est la connaissance scientifique quant à sa forme. Dans la *Morale*, il distingue la science, habitus intellectuel, des

C'est à cette conception de la science que Saint Thomas se réfère pour fonder l'autonomie de la philosophie par rapport à la théologie sur l'hétérogénéité des connaissances de raison et de foi. Car elles sont irréductibles l'une à l'autre, de telle sorte qu'un homme ne peut tout ensemble savoir et croire la même vérité précise, l'existence de Dieu ou son unité par exemple. La foi est une certitude libre tandis que la science, comme l'intelligence simple, est un assentiment imposé par l'évidence de l'objet. La foi est une certitude indémontrable, tandis que, sans démonstration contraignante, il n'y a pas de science. Saint Bonaventure pensait que science et foi, distinctes et irréductibles l'une à l'autre, pouvaient s'unir dans un état de connaissance complexe, dont il disait qu'il était un fait d'expérience chrétienne. Saint Thomas ne l'admet pas. Que la foi aide la raison, soit. Mais dès lors qu'aidé ou non par la foi le philosophe s'est

autres habitus intellectuels. Dans la *Métaphysique* il identifie philosophie et science parfaite.

b) Textes où Saint Thomas explique que et comment la théologie est une science. I *Sent.* prologus q. 1 art. 3 solutio 2 ; art. 5. *In Boetium de Trinitate*, qq. 1. 2, 5. 6. C'est l'exposé le plus complet qu'ait fait Saint Thomas des rapports de la théologie et de la philosophie. *Ia* q. 1 art. 2, 3, 4, 5, 8.

c) Textes où Saint Thomas distingue foi et science, en se référant à sa conception de la science. III *Sent.* D. 24 q. 1 art. 2, 3. *De Veritate* q. 14 art. 1, 2, 9. *IIa IIae* q. 1 art. 4, 5 ; q. 2 art. 1, 4, 10 ; q. 4 art. 8.

d) Textes où Saint Thomas, rencontrant d'autres acceptions de science, s'efforce de les concilier avec sa doctrine. Par exemple, peut-on parler de science en Dieu et comment, puisqu'il n'y a pas de déduction ? I *Sent.* D. 35 q. 1 art. 1, 4. *De Verit.* q. 2 art. 1, 11. *Ia* q. 14 art. 1, 7, 16. Qu'est-ce que le don de science et comment se distingue-t il des autres ? III *Sent.* D. 35 q. 2. *IIa IIae* q. 9 ; q. 8 art. 1, 6 ; q. 45 art. 1, 2, 3.

On rapprochera de ces textes, la leçon d'Hamelin, déjà citée, sur la dialectique et la science. Le chapitre 4 de la 2e partie de l'Intellectualisme de Saint Thomas est plutôt exposé de ce que serait la science, au sens moderne, du point de vue de l'intellectualisme thomiste, tel que le P. Rousselot l'a interprété dans sa première partie.

démontré une vérité, il cesse de pouvoir y croire. Tant qu'il croit, l'intelligence peut le confirmer dans sa foi, le persuader de croire, lui montrer que croire est raisonnable ; elle ne peut ni lui démontrer ce qu'il croit, ni le contraindre à croire. Nous n'avons pas à redire ici comment Saint Thomas établissait l'impossibilité d'un désaccord entre foi et raison, ni comment il concevait la rencontre de l'intelligence et de Dieu quand, l'intelligence étant allé au bout de son effort, Dieu, s'il ne se refuse pas, garde cependant l'initiative de se donner. Ce qui importe, c'est de retrouver à la base de la distinction entre la foi et la raison, garantissant l'autonomie de l'une et l'inviolabilité de l'autre, la définition des deux connaissances par leur forme, et la notion aristotélicienne de science. On objectera que c'est bien expliquer l'autonomie de la science en général, mais qu'il ne s'agit pas précisément de philosophie. Sans doute. Précisément, Saint Thomas nous enseigne ce que n'est pas la foi : ni évidence, ni démonstration qui s'imposent. Pas plus qu'il n'a fait la psychologie de toute connaissance religieuse, il n'a fait celle de toute connaissance naturelle. Il a même laissé perdre bien des indications du Philosophe sur la connaissance intuitive ou expérimentale [1]. Il en reste à la définition som-

1. Nous ne parlons pas de la saisie des essences par l'intelligence ou de cette intuition qui fonde l'induction au sens aristotélicien (I *Post. Anal.* leçons 6 et 29 ; édition romaine 7 et 30). Aristote avait observé d'autres cas intéressants de connaissance intuitive. Dans le 6e livre de l'*Ethique*, il parle de ce don de comprendre et de juger (σύνεσις) qui n'est ni science, ni prudence, et qui fait dire d'un homme ou d'un enfant, qui apprend vite et sans peine, qu'il est intelligent. Le commentaire de Saint Thomas (VI *Eth.* leçon 6) est ici assez confus.

Mais surtout, à la fin des *Seconds Analytiques*, il y a un passage fort intéressant sur ce qu'on pourrait appeler une intelligence immédiate, l'ἀγχίνοια, que Saint Thomas traduit par solertia. Voici le texte du Philosophe : « Ἡ δ' ἀγχίνοιά ἐστιν εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου, οἷον εἴ τις ἰδὼν ὅτι ἡ σελήνη τὸ λαμπρὸν ἀεὶ ἔχει πρὸς τὸν ἥλιον, ταχὺ ἐνενόησε διὰ τί

maire d'Aristote qui ne permet pas de distinguer la philoso-

τοῦτο, ὅτι διὰ τὸ λάμπειν ἀπὸ τοῦ ἡλίου · ἢ διαλεγόμενον πλουσίῳ ἔγνω διότι δανείζεται · ἢ διότι φίλοι, ὅτι ἐχθροὶ τοῦ αὐτοῦ. Πάντα γὰρ τὰ αἴτια τὰ μέσα ὁ ἰδὼν τὰ ἄκρα ἐγνώρισεν ». Donc, un don de comprendre le pourquoi d'un fait qui peut avoir beaucoup d'explications, par immédiate saisie de la vraie cause. Immédiate, puisque dans un temps trop court pour être observable. Il n'y a pas là discours, exclusion des autres causes possibles, mais, intelligence instantanée du réel pourquoi, réunion de la cause et de l'effet par l'aperception de ce qui les relie. Car enfin deux hommes peuvent être amis sans que ce soit parce qu'ils ont un ennemi commun. Mais, dans le cas, telle est la cause. Il n'y a pas conclusion d'un effet à sa cause, mais réunion de l'effet à la cause, par vue du chaînon liant l'un à l'autre. La transcription schématique que donne Aristote immédiatement après prouve bien qu'il n'y a pas syllogisme ou discours. Saint Thomas commente : « Et dicit quod solertia est quaedam subtilis et facilis conjecturatio medii, propter quod aliquid evenit, et hoc quando non habet magnum tempus ad perspiciendum vel deliberandum : sicut si aliquis videns quod semper luna, quando convertitur opposita ad solem, splendorem habet per totum, statim intellexit propter quid hoc sit, scilicet quia illustratur a sole. Et similiter in actibus humanis, si aliquis videat aliquem pauperem altercantem cum aliquo divite, cognoscit quod ille dives accommodavit ei aliquid, et altercantur de redditione ; vel si aliquis videns aliquos, qui prius fuerant inimici, esse factos amicos, cognovit propter quid hoc sit, quia scilicet sunt inimici ejusdem. Et quod cognoscere medium sit cognoscere propter quid, manifestat dupliciter : primo quidem per rationem, quia talis solers videns omnes causas medias, cognovit et ultimas, in quas fit ultimo resolutio, per quas cognoscitur propter quid ; secundo... ». Quoiqu'il ait remplacé le temps non observable par un temps court, et l'εὐστόχια, don de viser juste, par une conjecturatio où entre quelque incertitude, Saint Thomas approuve l'essentiel ; cognoscere medium est cognoscere propter quid, connaître un fait comme un anneau, c'est connaître les deux anneaux qu'il relie. Saint Thomas n'a pas développé davantage cette idée, qu'il emprunte au Philosophe, d'une connaissance par instinct divin, dont il éclaire cependant les dons (*Ia IIae* q. 68 art. 1).

Quant à l'expérience, il faut rapprocher les textes commentés I *Met.* leçon 1 et VI *Eth.* leçon 9. Tout ce qui est à la louange de l'expérience est commenté vite et sans sympathie. Il insiste sur les restrictions, tout ce qui souligne l'infériorité de la connaissance expérimentale.

phie de la science en général. On en peut conclure, et c'est beaucoup, que la philosophie était pour lui faite de certitudes liées et démontrées. Il n'était pas de ceux qui cherchent une explication du monde dans les fables des poètes, les rêveries et les allégories de Platon.

Aristote passait de la science à la philosophie sans presque s'en douter, parce qu'il n'y avait pas de science qui ne dût être philosophique. Si la science est connaissance certaine par voie de démonstration, connaissance rationnelle, elle est, poursuivait-il, connaissance des causes et des principes ou par les causes et les principes, connaissance de la raison des choses. Ce passage brusque était une glissade. Aristote jouait sur le sens confus qu'il avait laissé tant à science qu'à philosophie ou sagesse, et même à principe et cause [1]. Saint Thomas ne précisera pas le vocabulaire du Philosophe et glissera de même de science à philosophie. Savoir qu'un phénomène doit être, savoir d'un être ce qu'il est, c'est atteindre la nécessité d'une cause ou d'une essence. Encore ne suffit-il pas d'exiger qu'une chose soit ou de la définir. Le sage veut comprendre cette essence ou cette cause, parvenir jusqu'au pourquoi qui est la cause finale du mouvement ou de l'être. Si les causes immédiates d'un devenir et les définitions des essences sont le commencement de la science, et les principes de l'être, le commencement de la métaphysique, la souveraine science, philosophie et sagesse, ne s'arrête qu'à la fin des choses conçues comme des natures, à la fin du mouvement total et de la nature du tout. Ici s'arrête Aristote. Saint Thomas poursuit : cette fin de l'uni-

1. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, aux mots Science et Philosophie. Hamelin a raison de dénoncer, derrière les incertitudes du vocabulaire d'Aristote, « une véritable dualité dans la pensée » qui « jette l'incertitude et l'obscurité sur sa conception de la science » (p. 236). De cette conception de la science on trouvera un exposé particulièrement exact dans Chevalier, *la Notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*. Paris, Alcan, 1915.

vers en est en même temps le principe, car le premier moteur qui meut par le désir est le créateur ; et donc comprendre c'est savoir avec le pourquoi le comment de l'être en tant qu'être. De cette introduction de la cause efficace de l'être, nous verrons bientôt les conséquences quant à l'objet de la philosophie. Restons-en à la description de la connaissance philosophique. Elle est travail de la raison qui, s'accrochant aux certitudes premières, indémontrables et nécessaires que saisit d'une simple vue l'intelligence, fait un filet serré de certitudes acquises, démontrables, contraignantes pour y prendre tout le connaissable. Elle est science, connaissance rigoureuse. Elle est connaissance de la raison des choses. Le philosophe sait parce qu'il comprend.

Atteindre ou chercher la raison des choses ; vouloir comprendre, s'expliquer ce qui est et qu'il soit ; c'est bien la philosophie telle que nous l'entendons. Ce n'est plus de la science au sens actuel que la vie du langage a donné à ce mot. Ce dont il ne faudrait pas se hâter de conclure que la philosophie ne puisse pas être un savoir rigoureux et qu'elle ne comporte pas de démonstrations. Mais peut-être voyons-nous mieux qu'elle est, dans son ensemble, systématique, qu'elle ne peut pas ne pas l'être. Nous sommes, d'ailleurs, revenus de l'opposition entre système et vérité. L'histoire des sciences a montré la part qui revient à l'imagination, à l'invention qui n'est pas rationnelle, à l'hypothèse, à l'intuition. Expliquer, ce n'est pas se coucher sur le connaissable et le sentir intellectuellement comme un corps contre notre corps, c'est s'en éloigner jusqu'à ce qu'on le domine d'assez haut pour qu'il soit petit devant nous et tout entier cependant. Dès lors qu'il concevait la philosophie comme une science du tout et qu'il déclarait néanmoins notre impuissance à épuiser le tout par une connaissance successive des parties, Aristote faisait de la métaphysique un système, c'est-à-dire une explication à apprécier d'après sa valeur d'intelligence totale plus que d'après la rigueur des thèses fragmentaires

bien qu'il fût persuadé de cette rigueur. Saint Thomas lui reste fidèle. En même temps qu'il délaisse l'expérimentation et l'observation, chères à Albert comme au Philosophe, et qu'il s'éloigne de la science, il s'attache à la métaphysique de l'acte et de la puissance. Mais s'il eût admis que sa philosophie fût systématique, en ce sens qu'elle était un système de principes liés, Saint Thomas n'eût pas consenti qu'elle fût à quelque degré hypothétique [1].

1. La moue facile et dédaigneuse dont on accompagne souvent ces mots de système et d'hypothèse nous force à nous expliquer. Au sens premier, un système est « un composé de parties coordonnées entre elles » (Littré) ou mieux, un « ensemble d'éléments, matériels ou non, qui dépendent réciproquement les uns des autres de manière à former un tout organisé » (*Vocabulaire* sens A). On parle ainsi de système solaire ou de système nerveux. Parler de système féodal ou de système représentatif, c'est signifier un ensemble d'institutions formant un ordre entre d'autres ordres possibles ou réels. Dire donc qu'un système philosophique est un ensemble d'idées « en tant qu'on les considère dans leur cohérence plutôt que dans leur vérité » (*Vocabulaire* sens B), ce n'est pas faire fi de la vérité des idées mais leur donner leur valeur de parties d'un tout. Comme le dit Saint Thomas : « Nulla pars perfecta est a suo toto separata » (*Ia* q. 61 art. 3). Entre un système naturel et une philosophie, il y a toutefois cette différence que la philosophie est un système explicatif d'un autre système qui est l'univers donné à la pensée. On peut en effet comparer à l'intelligence créatrice l'intelligence des inventeurs, des poètes et des romanciers. Le philosophe est en face du monde, comme le critique en face d'un drame ou d'un roman, chargé de comprendre ce qu'un autre a composé, ce qu'il a voulu et entendu faire, ce que donc signifie son œuvre. Cette comparaison va nous permettre de montrer que la philosophie est triplement systématique.

Elle est systématique puisqu'elle doit être l'explication une du système universel. Le philosophe qui ne verrait dans l'univers qu'éléments juxtaposés ressemblerait au critique qui ne verrait dans *Phèdre* que des scènes successives. Celui qui ne verrait dans l'homme que sentiments, pensées, volontés sans unité naturelle ressemblerait au critique incapable de voir que Bérénice, Roxane, Andromaque sont des caractères.

Qui ne sait pourtant que, s'il y a des critiques qui faussent évidemment le sens d'une œuvre, comme Sarcey réduisant Athalie à une conspiration politique, et s'il y a des philosophes qui leur res-

Il faut y insister. Rappelons qu'il s'agit ici de la philosophie comme explication de tout le connaissable. Pour Aristote, il y avait une hiérarchie des sciences telle que les sciences architectoniques supposassent comme des principes les conclusions des sciences subalternes et que ces dernières at-

semblent, de certains chefs-d'œuvre plusieurs explications existent entre lesquelles l'esprit peut hésiter ? Quel est le vrai Misanthrope le ridicule aux rubans verts ou l'incorruptible aux rubans noirs ? A partir du même texte, authentique et établi, les uns comprennent ainsi et ainsi les autres. Or il n'y a pas de subconscience en Dieu et il sait clairement ce qu'il crée ; mais le texte du monde est presque infini dans l'espace et le temps et le sens plénier, étant divin, nous dépasse nécessairement. Toute philosophie sera donc une explication déficiente. De même qu'un critique peut être plus sensible à l'action dramatique, un autre à la beauté des sentiments, un autre à l'harmonie de la musique et des passions, un philosophe peut être plus sensible à la valeur de la connaissance, un autre à l'efficace de la volonté, un autre à la consistance ou l'inconsistance de la matière. Suivant la préoccupation initiale la systématisation changera.

Ce n'est pas tout encore. Un critique juge en fonction d'une doctrine plus ou moins consciente et ferme. A côté de principes consentis par tous, que sans musique, par exemple, il n'y a pas de style, il admet des postulats et par exemple que la poésie française exige la rime. Semblablement les philosophes parlent de postulats et de principes. Quand Saint Thomas prouve philosophiquement l'existence des anges parce qu'ils seraient requis à la perfection de l'univers (Q. disp. *de Spir. Creat.* art. 5), il suppose une conception d'un univers parfait qu'il s'accorde sans la prouver. Quand il déclare que les anges ne forment pas un univers fermé, mais avec la matière un seul univers (*Ia* q. 61 art. 3), parce que toutes les créatures, qui sont ordonnées à Dieu, sont nécessairement ordonnées les unes aux autres (*Ia* q. 47 art. 1), il avance un postulat, philosophiquement parlant. Faut-il dire de la philosophie, parce qu'elle comporte des postulats, qu'elle est hypothétique ? Oui, mais en lui accordant le droit de les justifier indirectement par sa cohérence dernière.

Résumons. Le thomisme est triplement systématique comme toute philosophie. Il est un système dont les thèses sont des parties, où le moindre choc ébranle le tout. Il est une explication systématique de l'univers, où la préoccupation de la connaissance est manifeste. Il comporte des postulats et par exemple dans le traité des anges qui est partie nécessaire de l'intellectualisme thomiste.

tendissent des premières leur justification définitive. La philosophie était la science suprême qui supposait tout et expliquait tout, dans la mesure du possible. Saint Thomas continue à le penser. Il ne se fait aucune illusion sur l'imperfection de notre connaissance. Mais il assigne au sage pour tâche de comprendre l'univers. « Nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur, cujus consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est universitatis principium. Unde secundum Philosophum... sapientis est causas altissimas considerare » [1]. Le théologien du *Contra Gentes* n'en dit pas plus que ne dira le commentateur de la *Métaphysique* avec plénitude : « Totus ordo universi est propter primum moventem, *ut scilicet explicetur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis* »[2]. Voici la philosophie chargée de comprendre l'univers en le rapportant à Dieu, de lire dans l'univers ordonné la pensée, les desseins de l'ordonnateur. La difficulté commence. Saint Thomas ne cesse de répéter que l'ordre n'est intelligible que par sa fin et il sait que la fin de l'univers est surnaturelle, gratuite et mystérieuse, parce que transcendante absolument. Par la foi, il adhère à une explication réelle et définitive du monde, l'explication chrétienne avec son dogme central d'un Dieu réparateur de la nature déchue. La philosophie ne devenait-elle pas, par le fait, hypothétique, reposant sur une condition irréelle : si Jésus-Christ n'était pas venu en qui, par qui, pour qui toutes les choses ont été créées, en qui toutes choses subsistent [3], si l'homme n'était destiné à la vision intuitive de Dieu, quelle explication donnerions-nous de ce monde et de sa consistance comme de la destinée humaine ? On le comprend. Ceci ne va pas à mettre en doute la valeur des vérités prouvées par la raison, à transformer nos certi-

1. I *Contra Gentes* 1.
2. XII *Met.* leçon 9 début.
3. *Epître aux Colossiens* 1 vv. 16 sq.

tudes rationnelles en vraisemblances, à appuyer enfin sur la foi une philosophie qui sans cela serait branlante. Il n'est question que de la philosophie comme science dernière et autonome du tout et, plus exactement encore, du pourquoi du tout. En ce sens précis, celui d'Aristote, pour un chrétien à qui la foi donne l'explication authentique et réelle du monde, la philosophie ne peut plus être qu'une explication possible dans l'hypothèse où la création ne serait pas ce qu'elle est dernièrement. Que le monde ne s'explique que par un Dieu créateur et cause finale, oui, certainement, et sans qu'il faille recourir à la foi pour le démontrer. Que le monde donné s'explique ainsi définitivement, non, puisque nos rapports à Dieu ne sont pas seulement des rapports de créature à créateur, puisqu'il y a le Verbe fait chair. « Ut explicetur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis ». Ce n'est pas Aristote qui parle de la sorte, ignorant de la création et négateur de la Providence. Saint Thomas ajoute au texte commenté. Il explique ainsi ce que doit être la contemplation de l'univers. Mais ce qui est dans l'intelligence et la volonté du créateur, c'est Jésus-Christ réparant et récapitulant l'humanité, ce que la philosophie ne peut pas comprendre. Alors faut-il admettre que le monde donné soit intelligible en fonction de deux fins ? Mais ce serait détruire la doctrine thomiste de la finalité [1].

1. Car il ne s'agit pas simplement de la fin de l'homme mais de la fin du tout. Quand il est question de l'homme, on peut dire que sa fin surnaturelle est dans le prolongement de sa fin naturelle, voir Dieu au lieu de le conclure. Encore faudrait il remarquer que l'intervention du Christ, médiateur nécessaire, brouille ce schème simpliste ! Mais venons à l'univers. Il est créé à la gloire de Dieu ; Dieu seul peut en être la fin, à Lui tendent tous les êtres matériels ou spirituels, parce que « Omnia appetunt, quasi ultimum finem, Deo assimilari » (III *Contra Gentes* 19). Mais l'univers a pour fin Dieu fait Homme, le Christ qui ramène tout au Père. Ce n'est plus simple prolongement. Ce sont deux ordres de choses. Et par exemple, puisqu'il y a le Christ, le symbolisme est il une interprétation surajoutée ou la véritable interprétation du

Saint Bonaventure concluait à l'illégitimité d'une philosophie qui aurait la prétention de se refermer sur elle-même. Saint Thomas n'a jamais tiré cette conclusion. Pourquoi ? Parce que, sans doute, Saint Bonaventure était plus attentif à l'intention dernière de la philosophie, Saint Thomas à la forme de la connaissance philosophique. Des certitudes scientifiques, irréductibles à la foi, ne forment-elles pas un système qui se suffit ? Nous voici revenus au point de départ. La philosophie est, d'après la définition la plus stricte, une science.

Est-il possible désormais qu'elle soit sagesse, en une autre acception que celle d'Aristote ? Il faut le voir.

III

Qu'on n'attende pas de Saint Thomas des jugements méprisants sur cette sagesse païenne. Pour exalter la sagesse révélée aux petits, le don de l'Esprit Saint, il ne croit pas devoir anéantir notre pauvre intelligence. L'humilité de notre condition suffit sans le luxe de ces humiliations forcées. Aussi bien, toute sagesse vient de Dieu. D'autre part, il était trop modeste et trop désintéressé pour cacher ce qu'il devait à d'autres. Il reçoit d'Aristote. Il le dit. Ces chapitres de la *Métaphysique* ou de l'*Ethique* qu'il a commentés, il s'y réfère dans les *Sentences* comme dans la *Somme* [1]. Ce qui nous per-

monde réellement donné ? Questions qui ne se posent pas directement au philosophe, mais se posent au croyant quand il veut philosopher, lire dans l'ordre de l'univers ce qui est dans l'intelligence et la volonté du créateur, lire dans l'histoire la Providence.

1. I *Met.* chap. 2 leçon 2. Mais surtout X *Ethic.* chap. 7 leçons 10, 11. Ce sont les sources principales de la doctrine thomiste sur la vie contemplative. Voir III *Sent.* D. 35 q. 1 art. 2 solutions 2 et 3 ; q. 2 art. 2 sol. 3 ; art. 3 sol. 2. *IIa IIae* q. 180 art. 1, 2, 4, 7, 8 ; q. 181 art. 1 ; q. 182 art. 1. Les citations reviennent, toujours les mêmes, et les exposés de doctrine s'en inspirent encore, quand les textes ne sont pas allégués.

met de nous assurer qu'il n'a pas varié. Sagesse et philosophie, c'est tout un. Et c'est la sagesse d'Aristote.

Revenons au point de départ. « Ex quibus omnibus potest quaedam sapientiae descriptio formari : ut ille sapiens dicatur, qui scit omnia etiam difficilia per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, alios ordinans et persuadens » [1]. Science donc, mais science reine : « Dicendum quod sapientia non dividitur contra scientiam, sicut oppositum contra oppositum ; sed quia se habet ex additione ad scientiam. Est enim sapientia, ut dicit Philosophus 6 Ethic., caput omnium scientiarum, regulans omnes alias, in quantum de altissimis principiis est : propter quod etiam dea scientiarum dicitur I Metaph. » [2]. Commentant ce chapitre de l'*Ethique* qu'il allègue ici, il insiste sur la certitude de la sagesse : « Ita illa, quae est sapientia simpliciter, est certissima inter omnes scientias », parce qu'elle s'élève jusqu'à connaître les principes de l'être, ce qu'il y a de plus intelligible, et les principes premiers de toute démonstration [3]. Unissant ainsi la certitude de l'intelligence et celle de la raison, elle est contemplation sans cesser pour autant d'être science qui progresse, science critique. Car, dans les passages où Saint Thomas après Aristote met au-dessus de toute connaissance parfaite de la terre la connaissance imparfaite des esprits et des astres, il ne faut pas entendre cette imperfection d'un manque définitif de certitude : nous savons peu, mais ce que nous savons, difficilement, nous le savons certainement [4].

1. I *Met.* leçon 2. C'est le point de départ. Car les commentaires de la *Métaphysique* et de la *Morale* n'ont été écrits que vers 1265, mais, dès le début, Saint Thomas était pénétré d'Aristote. La conception aristotélicienne de sagesse est à l'origine de tout ce qu'il a jamais écrit sur la sagesse. L'étude textuelle et approfondie, qu'il fit à nouveau d'Aristote, accentua seulement son péripatétisme sur ce point.

2. *In Boetium de Trinitate* q. 2 art. 2 ad 1.

3. VI *Ethic.* leçon 5.

4. I *Contra Gentes* 5. On pourrait objecter l'affirmation con-

C'est à cette souveraine certitude que la sagesse doit son indépendance et son droit de tout juger. Jamais Saint Thomas ne l'a mieux dit que dans le Commentaire des *Sentences*. « Dicendum quod sapientia secundum nominis sui usum videtur importare eminentem quamdam sufficientiam in cognoscendo ; ut eam in seipso certitudinem habeat de magnis et mirabilibus quae aliis ignota sunt, et possit de omnibus judicare ; quia unusquisque bene judicat quae cognoscit ; possit etiam et alios ordinare per dictam eminentiam... » [1].

traire du III *Contra Gentes* 39 : « Felicitas in operatione perfecta consistit. Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo ; unde scire aliquid non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, ut patet in I Post. Anal. c. 2. Cognitio autem praedicta (quae de Deo per demonstrationem habetur) *multum incertitudinis habet ;* quod demonstrat diversitas scientiarum de divinis eorum qui haec per viam demonstrationis invenire conati sunt. Non est igitur in tali cognitione ultima felicitas ». Il ne s'agit pas d'insuffisance, il en parle immédiatement après ; il s'agit d'incertitude. Faudra-t-il dire que Saint Thomas n'accordait pas de valeur certaine à sa théodicée, aux preuves de l'existence de Dieu par exemple ou aux conclusions essentielles sur la nature divine ? Impossible. Faudra-t-il voir ici quelque chose de la pensée de Pascal : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais *une heure après ils craignent de s'être trompés* » (*Pensées et Opuscules*. Edition Brunschvicg, p. 570, n° 543). Impossible également. Le III Livre *Contra Gentes* traite de la fin de l'humanité, de tout homme. Saint Thomas refuse de la placer dans la connaissance philosophique de Dieu et parce que, pour celui-même qui sait avec certitude, cette connaissance est insuffisante : « quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire quae per hanc cognitionem nondum sciuntur » ; et parce que la plupart des hommes sont incapables d'arriver par cette voie à une certitude, ce que prouvent les discussions et les divergences des philosophes, argument des sceptiques. Or, « natura non deficit in necessariis ». Donc ce n'est pas la fin réelle de notre nature.

A moins de conclure que la nature est blessée et ne peut plus ce qu'elle devrait pouvoir. Mais c'est une autre question.

1. III *Sent.* D. 35 q. 2 art. 1 sol. 1.

Et, pour distinguer la philosophie du don de sagesse, il continue : « Haec autem sufficientia in quibusdam quidem est per studium et doctrinam adjuncta vivacitati intellectus ; et talis sapientia a Philosopho ponitur virtus intellectualis in 6 Ethicorum ». Par où il la distingue en même temps de ce que nous pourrions appeler le don de jugement. Etre sage, ce n'est pas juger bien ; c'est juger en vertu de principes nécessaires et parce que l'on sait. La sagesse est dogmatique parce que ses jugements éclairés et parfaits descendent des principes régulateurs, au lieu d'y remonter comme fait l'invention [1]. Dans la *Somme*, il la définira : « circa res divinas, ex rationis inquisitione rectum judicium » [2].

Voilà de quoi préciser le cher proverbe : sapientis est ordinare. Tout ordre sans doute procède d'une sagesse. Mais l'ordre des arts, celui des cités ou des armées, celui même des mœurs ne sont que des ordres inférieurs, des ordres de fait, dérivés d'un ordre supérieur qui est celui de la pensée

1. *Ibid.*, sol. 2 : « Semper autem oportet quod superiora sint inferiorum regula ; et ideo oportet de infimis per superiora judicare : unde quamvis intentio quandoque ab infimis incipiat, et ad suprema tendat, tamen judicium nunquam perficitur nisi per superiora, in quibus inferiora resolvuntur : et ideo oportet sapientem de altissimis cognitorem esse ». Toujours cette sagesse critique dont le propre est de juger, et d'un jugement parfait.

2. *IIa IIae* q. 45 art. 2. Comme nous avons fait pour la science, voici, en séries, les textes qui nous ont servi à écrire ce paragraphe :

a) La sagesse d'après Aristote. I *Post. Anal.* leçon 42 (romaine 44), quelques mots seulement. I *Met.* leçon 2 : portrait du sage. VI *Ethic.* leçons 6 et 10. X *Ethic.* leçons 10 et 11 : de la vie du sage.

b) Si et comment la théologie est sagesse ? I *Sent.* prol. q. 1, art. 3 sol. 1 et 3. *Ia* q. 1 art. 6. I *Contra Gentes* 1 et 2.

c) Le don de sagesse. III. *Sent.* D. 35 q. 2. *IIa IIae* q. 45 ; et les endroits où la sagesse est comparée aux autres dons, à la science et à l'intelligence, vg. *IIa IIae* q. 8 art. 6.

d) Saint Thomas se réfère à sa conception de la sagesse, aristotélicienne et chrétienne, dans les pages sur la vie contemplative, *IIa IIae* q. 180, sur la vie religieuse studieuse et contemplative q. 188 art. 5, 6, 8. De ces dernières pages, rapprocher III *Contra Gentes* 133 et 136.

spéculative. Le sage par excellence trouve et prescrit l'ordre par excellence. Laissant les arts entachés d'utilitarisme, dédaignant la réforme des mœurs qui le distrairait de la contemplation et le mettrait au service des autres alors que les autres sont nés pour le servir, n'oubliant pas que la fin dernière de la politique elle-même, la plus noble des activités simplement humaines, est d'assurer la paix nécessaire à l'étude et à la contemplation, le philosophe met de l'ordre dans les idées, et réduit à l'ordre de l'intelligence les ordres multiples des choses, se conformant en définitive à l'Intelligence qui est Dieu. Il est vrai ; non content de cet ordre dans les idées et de cet ordre idéal prescrit à l'univers, le sage ordonnera les idées des autres, les enrichira du trop plein de sa contemplation. Aristote l'entendait en païen. Il disait que la science parfaite se reconnaît à la capacité d'enseigner. S'il ajoutait que le philosophe n'a pas à recevoir de loi des autres mais que les autres la doivent recevoir de lui, il n'en tirait pas cette conclusion que, seul digne et capable d'être maître, le philosophe dût l'être en réalité. Quelle dette ce riche de l'intelligence se fût-il reconnue envers la vile multitude des esclaves, des artisans, des barbares, et qu'importait à l'univers leur ignorance dès lors que lui savait ! En descendant sur l'agora, en travaillant pour la cité, Aristote ne travaillait que pour lui-même ou pour ses égaux, les hommes libres, les intelligents qui formaient cette société des esprits dont il avait besoin et qui avait besoin de lui. « Platon, écrit Ollé-Laprune, avait montré le sage, parvenu au faîte des choses intelligibles, redescendant au fond de la caverne pour détromper et délivrer ses compagnons de captivité ; ici (chez Aristote) il n'y a pas de la charité le moindre pressentiment »[1]. « Sapientis est ordinare ». Cela voulait dire comprendre tout. Ou encore, si le philosophe était l'ordonnateur et le recteur du monde et de la cité, il l'était à la

1. Ollé-Laprune, *op. laud.*, p. 76.

façon de ce Dieu dont la transcendance exigeait qu'il ignorât tout ce qui n'était pas lui, auquel l'univers était suspendu sans qu'il daignât le regarder.

Le Frère Prêcheur, Thomas d'Aquin, ne pouvait pas ne pas se rapprocher en ce point de Socrate et de Platon : contemplari et contemplata aliis tradere. Il professait la supériorité de l'idéal dominicain sur tous les autres, donc de la vie mixte, contemplative et apostolique. D'où vient cependant, qu'on éprouve la même difficulté à accorder chez lui la contemplation et la prédication que, chez Aristote, la contemplation et la politique ? [1] C'est qu'il a pris au Philosophe la distinction de la vie contemplative et de la vie active, et qu'il y ramenait la doctrine, toute différente sous des mots pareils, de la tradition chrétienne. La vie contemplative, dont il écrit dans la *Somme*, est celle de la *Métaphysique* et de la *Morale à Nicomaque*, reprise, perfectionnée, mais reconnaissable, et dont la supériorité se prouve par les huit raisons de l'*Ethique*, que les Pères et l'Ecriture viennent confirmer [2]. Alors même que le Prêcheur s'efforce, dans les

1. Pour Aristote, voir Ollé-Laprune, *op. laud.*, pp. 174-181.

2. *IIa IIae*, q. 182 art. 1. Le passage est caractéristique, et, quoique long, nous le citerons : « Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa. Quod Philosophus probat octo rationibus : quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu propriorum objectorum, scilicet intelligibilium ; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur « visum principium » ; vita autem activa significatur per Liam, quae erat lippis oculis, ut Gregorius dicit VI Moral. cap. XXXVII, § 61.

« Secunda, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est ; unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes Domini assidue sedens.

« Tertia, quia major est delectatio vitae contemplativae quam activae : unde Augustinus dicit in libro De verbis Dom. sermo XXVI cap. 88, quod « Martha turbabatur, Maria epulabatur ».

Sentences, d'échapper à l'égoïsme rigoureux de cette sagesse païenne, accordant qu'il appartient au sage de dispenser aux autres les richesses de sa contemplation dans un enseignement dogmatique, il abandonne à la vie active la prédication proprement dite. Repris par la logique, il se corrige d'ailleurs aussitôt : « Vel dicendum quod doctrina potest dupliciter considerari : uno modo, secundum quod est ad exercitium cognitionis, et *profectum ipsius docentis ;* et sic ad vitam contemplativam pertinet : alio modo secundum quod intenditur bonum alterius... quod activae vitae est » [1]. La

« Quarta, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget : unde dicitur Luc. X 41 : Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima.

« Quinta, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde in Psalm. XXVI, 4 dicitur : Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae, ut videam voluptatem Domini.

« Sexta, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundum illud Psalm. XLV, 2 : Vacate et videte, quoniam ego sum Deus.

« Septima, quia vita contemplativa est secundum divina, vita autem activa est secudum humana : unde Augustinus dicit in lib. de Verbis Dom. serm. CIV cap. 2, « In principio erat Verbum : Ecce quod Maria audiebat ; Verbum caro factum est : Ecce Martha cui ministrabat ».

« Octava, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum ; in operationibus autem vitae activae communicant etiam inferiores vires, quae sunt nobis et brutis communes ; unde in Psalm. XXXV 8, postquam dictum est : Homines et jumenta salvabis Domine, subditur id quod est hominibus speciale : In lumine tuo videbimus lumen.

« Nonam rationem addit Dominus, Luc X 42 cum dicit : Optimam partem elegit Maria, quae non auferetur ab ea...

« Secundum quid tamen et in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem praesentis vitae ; sicut etiam Philosophus dicit in III Topic. cap. II... ».

On peut reprendre les leçons 10 et 11 *in* X *Ethic.*, tout s'y retrouve, et dans le même ordre, mais avec plus d'ampleur.

1. III *Sent.* D. 35 q. 1 art. 3 sol. 1. On peut comparer *IIa IIae* q. 188 art. 5.

Somme théologique retient l'étude comme partie de la vie contemplative et en exclut tout enseignement aussi bien que la prédication. Saint Thomas admettra qu'il est meilleur parfois de se priver, pour la gloire de Dieu et le salut du prochain, des douceurs de la contemplation, qu'il est plus parfait, parce que plus divin, d'être à l'exemple de Dieu cause de perfection pour les autres et pour soi, et même qu'il y a tel exercice de la charité pour un contemplatif, la formule est curieuse, qui n'est pas « per modum substractionis, sed per modum additionis » [1]. Il préférera à tout autre l'Ordre dominicain, et sa vie mixte. Cependant il ne corrigera pas cette notion de sagesse et de contemplation dont la rigueur ne pouvait pas ne pas le gêner [2]. Quand il parle philosophie, sa langue est celle d'Aristote, et sa pensée. Sapientis est ordinare. Oui, parce que « ad sapientem pertinet considerare causam altissimam, per quam certissime de aliis judicatur et secundum quam omnia ordinari oportet » [3]. La définition de la *Somme* est plus intellectualiste que celle des *Sentences*. La suprême sagesse est, nous avons cité le passage de la *Métaphysique*, de comprendre l'ordre de l'univers, pensé et voulu par Dieu. Elle est une science qui se possède et se recueille, une contemplation éminente, suffisante et solitaire.

Mais quelle est cette contemplation ? Car Platon faisait aussi du philosophe un contemplatif. Alors qu'elles paraissent s'accorder, les deux philosophies s'opposent. C'est la vérité froide et sa certitude et sa nécessité que contemple Aristote. C'est la beauté de la vérité que contemple Platon. Celui-ci veut admirer et goûter. Celui-là veut comprendre. Le désintéressement du philosophe est pour Platon celui de l'artiste qui jouit de la beauté qui ne sera jamais la sienne.

1. *IIa IIae* q. 182 art. 1 ad 3.
2. Voir appendice II.
3. *IIa IIae* q. 45 art. 1.

Il est pour Aristote le désintéressement de la pensée à qui tout s'ordonne et qui ne s'ordonne à rien : savoir pour savoir, comprendre pour comprendre, sans profit temporel quelconque, sans ambition pratique. Parce que penser est l'activité la plus naturelle à l'homme, et, à ce titre, délectable, béatifiante. Parce que penser, c'est vivre la vie la plus humaine et cependant la plus divine et presque plus qu'humaine. « C'est là, le terme dernier des aspirations de l'homme. Ce que Dieu est sans cesse, vous le pouvez être quelquefois. En Dieu, la contemplation continue ; en vous, des éclairs. Dans ces moments bienheureux, vous avez en vous comme en raccourci l'éternité. Mortel par nature, vous vous immortalisez. Homme, vous participez à la vie divine » [1]. C'est très beau, certes. Et cependant voici que Saint Thomas va décidément laisser Aristote, l'Aristote grec qui ressemble furieusement à celui d'Averroès. Il l'a suivi jusqu'ici pas à pas. La philosophie est cette science éminente et certaine. Elle est cette sagesse pure, cette sagesse toute spéculative. Elle est cette vie supérieure de l'homme, vie selon la pure intelligence, parce que l'homme est fait pour penser et que l'amour spirituel lui-même est une pensée. Etre philosophe, c'est être homme parfait. Mais elle est une vie divine. Comment cela se peut-il ?

Si le Philosophe déclarait plus qu'humaine, divine, la contemplation du sage, ce n'était pas que Dieu en fût l'objet, Dieu distinct du monde, créateur, recteur et fin de l'univers. Tandis que Platon levait le doigt vers les cieux, Aristote étendait la main pour posséder la terre en l'expliquant. Penser le monde comme nécessaire, comme divin, mû par le désir de l'Intelligence sans en être l'œuvre, ce n'était pas rapporter le monde à Dieu, lui en faire hommage, mais s'adresser à Dieu pour comprendre le monde. Les choses divines dont la connaissance délecte le philosophe, ce sont les as-

1. Ollé-Laprune, *op. laud.*, pp. 49, 50.

tres, ce sont les causes et leur inéluctable nécessité, c'est l'intelligibilité de l'univers et son ordre, c'est l'Intelligence qui pense en lui. Si la contemplation du sage était divine par sa forme, c'était sans doute par sa nécessité et sa simplicité, et parce que l'homme mortel participait un moment à l'éternité de l'Intelligence. C'était également par cet égoïsme hautain sans mépris. Sapientis est ordinare. Fallait-il l'entendre autrement que Dieu, ignorant de ce monde qu'il entraînait satellite obscur, indifférent aux hommages comme aux blasphèmes qu'il n'entendait même pas. Bonum est diffusivum sui, ne cessera de répéter Saint Thomas après Denys, et toute la création s'expliquera par cet amour inexplicable[1]. Aristote ne l'a pas soupçonné.

En lisant Aristote avec des yeux et un cœur chrétiens, Saint Thomas le transformait donc et sa sagesse. Il n'en a pas adouci l'intellectualisme et le caractère rationnel. De la pensée la plus critique, il faisait un acte de religion, en dehors même de la Révélation. Connaître le monde comme venant de Dieu, dépendant de Dieu, retournant à Dieu,

1. Mais alors que faut-il entendre par cette gloire de Dieu qui est la fin de la création, selon la doctrine catholique. « Si quis... mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit. Anathema sit » (Concile du Vatican. *Denzinger* n° 1805). Faute d'explication, il n'est pas inouï que des fidèles prêtent à Dieu un égoïsme sacré et divin. Non ; la création est une œuvre d'amour, d'amour inexplicable dans son désintéressement divin. Dieu n'a pas créé pour les créatures mais pour lui même ; cela veut dire qu'il ne pouvait pas s'ordonner aux créatures et qu'il ne pouvait pas ne pas être la fin dernière, celui à qui s'ordonnerait toute la création. Dieu a créé pour sa gloire, pour que des créatures fussent heureuses par participation de son bonheur du fait qu'elles connaîtraient et aimeraient leur créateur. Ce qui veut dire qu'un monde matériel sans créatures intelligentes n'a pas de sens et que dans le monde matériel et à travers lui et par lui Dieu seul est celui que cherche nécessairement toute intelligence, et que cette connaissance de Dieu ne peut être qu'une louange : Laus tibi Domine ! Mais si l'on parle de gain, de profit, d'intérêt, Dieu a créé pour nous et non pour Lui. Saint Thomas l'enseigne lumineusement I *Sent.* D. 1 q. 2 art. 3.

c'était le rapporter à Dieu. Se placer pour comprendre l'ordre universel au point de vue de Dieu, c'était se subordonner, se soumettre à Dieu. Se donner pour objet de science et de contemplation Dieu lui-même, dans la mesure où nous pouvons le connaître, à partir des choses, c'était refaire le geste dominateur d'Aristote et l'achever en un geste de prêtre. En même temps, le désintéressement de la philosophie prenait une valeur morale, mieux, religieuse, et ne risquait pas de devenir égoïste. Comme l'amour, la pensée en se perdant en Dieu se retrouvait sans se chercher. La sagesse était divine par son objet, Dieu. Elle l'était aussi par sa perfection et son unité, autrement que ne l'avait entendu Aristote, parce qu'elle était une participation, et que, réellement, l'esprit avait été créé par Dieu à sa ressemblance [1].

Cependant, il faut y insister à nouveau, Saint Thomas n'a jamais identifié la sagesse avec une expérience incommunicable de Dieu. La philosophie reste science. Il n'a pas mis en doute qu'Aristote ne l'eût exactement décrite. Quand il s'appuie sur le sens que l'usage donne au mot de sage, il répète le second chapitre de la *Métaphysique*. S'il se heurte à cette autre définition de la sagesse, qui se réclamait de l'étymologie : connaissance savoureuse, il l'écarte sommairement, déclarant qu'en latin seul l'étymologie est telle. L'Ecriture, qu'on lui oppose aussi, parle, dit-il, « quantum ad significa-

1. Sur l'amour et son naturel désintéressement, voir Rousselot, *Pour le Problème de l'amour*. Le P. Rousselot a merveilleusement développé la pensée de Saint Thomas sur ce naturel amour de Dieu par dessus tout. Dans un cours, à l'Institut catholique de Paris, sur la charité, cours resté malheureusement inédit, il a montré que la philosophie thomiste de l'amour spirituel permet seule une réponse décisive aux controverses quiétistes. Peut-être a-t-on moins remarqué que son *Intellectualisme* exposait cette même doctrine du point de vue de la connaissance ? Dire que l'intelligence, pour Saint Thomas, n'est le sens du réel que parce qu'elle est le sens du divin, c'est dire autrement que l'amour de Dieu nous est plus naturel que l'amour de nous mêmes. Ceci se fonde sur cela, sur la nature même de l'esprit.

tum quod omnes concipiunt de nomine sapientiae, in quacumque lingua dicatur » [1]. Omnes, c'est Aristote. Quaecumque lingua, le grec d'Aristote. Saint Bonaventure, reconnaissons-le, respecte davantage l'histoire de la langue et des idées [2]. Encore Saint Thomas concède-t-il un certain goût parce que la connaissance critique étant la plus parfaite, le plaisir est sa conséquence naturelle. Mais que la sagesse, celle même du Saint Esprit, soit connaissance expérimentale, il n'y consentira pas. Connaissance par connaturalité, passe. Aristote en a parlé, et d'ailleurs la connaturalité n'est qu'une condition pour mieux connaître. Expérience, non ; parce que l'expérience s'oppose à la science. La sagesse est science.Son accent religieux nouveau n'a pas été payé de sa valeur rationnelle ou de son caractère critique [3].

1. III *Sent.* D. 35 q. 2 art. 1 sol. 3 ad 1. Dans la *Somme*, à la même objection, il répond de façon moins abrupte, *IIa IIae* q. 45 art. 2 ad 2. « ...Talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in latina lingua ; in graeco autem non competit, et forte nec in aliis linguis ». Mais, quand il commentait les *Sentences*, il s'opposait déjà l'étymologie latine. Omnes d'ailleurs était rapide. Saint Thomas avait lu Alexandre de Halès, et sans doute aussi les sermons de Saint Bernard sur le Cantique. Saint Bernard revient inlassablement à ce caractère de la sagesse d'être un goût de Dieu et une expérience qu'il s'agit d'éprouver et non de connaître.

2. III *Sent.* D. 35 q. 2 art. 1. Saint Bonaventure distingue quatre sens principaux de sagesse tant chez les philosophes que chez les saints. Un sens commun : « sic sapientia dicit cognitionem rerum generalem », dont il relève des emplois dans Augustin et Aristote. Un sens moins commun : « et sic sapientia dicit cognitionem non quamcumque, sed cognitionem sublimem, videlicet cognitionem rerum aeternarum ». Il cite Saint Paul, Augustin et Aristote. Un sens propre, « nominat cognitionem Dei secundum pietatem ». Citations d'Augustin. Un sens plus propre, « et sic nominat cognitionem Dei experimentalem ; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cujus actus consistit in degustando divinam suavitatem ». Citations de Saint Grégoire, Denys et Saint Bernard.

3. *IIa IIae* q. 45 art. 2. « Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sapientia importat quamdam rectitudinem judicii

Cet accent nouveau ne suffit peut-être pas pour que la

secundum rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter : uno modo secundum perfectum usum rationis ; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum ; sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem ; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam, recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis ; sed rectum judicium habere de eis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsa, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti ; sicut Dionysius dicit... quod « Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina ». Hujusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas, fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud... Qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem ; sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est recte judicare, ut supra habitum est ».

On remarquera à propos de ce texte : 1° que Saint Thomas distingue, dans la connaissance qui n'est pas spirituelle, une double cause de la rectitude du jugement. Un homme chaste, et qui ne se trouverait pas en état de grâce, jugerait de la chasteté par connaturalité ; 2° que donc s'il dit de la connaturalité surnaturelle qu'elle est la cause de la sagesse, il faut le dire aussi de la connaturalité naturelle ; 3° qu'il maintient de la sagesse sa définition : rectitudo judicii circa res divinas. Voici ce que nous appelons le caractère critique de la sagesse. Sur ce dernier point, notons qu'il est loin d'être certain que la tradition chrétienne ait entendu par sagesse un don de juger. Une connaissance savoureuse, et surtout la connaissance sans discours, peut ne comporter aucun jugement.

Mais restons à la connaissance naturelle. Saint Thomas ne nie pas que le philosophe ne puisse être sage et par parfait exercice de la raison et par connaturalité aux choses divines. Il est clair cependant que qui n'aurait que la connaissance par connaturalité ne serait pas philosophe ; et Saint Thomas ne dit pas que cette connaissance serait sagesse. Par contre, le philosophe peut avoir la vertu intellectuelle de sagesse sans la connaturalité. Saint Thomas, après avoir maintenu que le propre de la sagesse est de juger, maintient donc, dans l'ordre naturel, que la sagesse philosophique est « secundum perfectum usum rationis ».

Qu'elle ne soit pas expérience, cela vient d'abord de ce que la

philosophie de Saint Thomas soit une autre philosophie que celle d'Aristote, si nous regardons à la définition intérieure de la connaissance philosophique. Reste qu'elle soit autre par son objet.

sagesse est un jugement spéculatif et qu'un tel jugement est un jugement à partir de principes, tandis que l'expérience n'est qu'un jugement pratique, une appréciation. Cela vient aussi de ce que l'expérience n'est pas une connaissance scientifique, étant singulière et incommunicable. Car, si elle peut se communiquer par un appel à une expérience semblable ou analogue, ce n'est pas la communication de la science qui se fait par raisonnements et démonstration convaincante.

Il resterait à se demander si la doctrine thomiste de la finalité et de l'intérieure proportion à la fin ne fonde pas toute connaissance sur une connaturalité. Nous le pensons et les textes ne manqueraient pas pour le prouver. Mais ne faudrait-il pas conclure que dans tel cas où l'un a, l'autre n'a pas la connaturalité, la connaissance de l'un et de l'autre sont différentes non seulement par leur perfection, mais par leur nature et même quant à leur contenu objectif ? Nous le pensons également. Et donc, il y aurait telle connaissance qui ne pourrait être communiquée à tout homme, même philosophe, mais exigerait une intérieure ressemblance du disciple et du maître. Sans doute, et ce serait le cas de la connaissance mystique dont parle Saint Bernard.

Faudrait-il aller plus loin, parler de connaissance expérimentale, d'expériences à faire éprouver et non connaître, ou du moins à faire connaître en les éprouvant ? Ce serait parler une langue qui n'était pas celle de Saint Thomas. En tout cas, s'il y a de telles connaissances, il faut en dire, d'après les principes incontestables de Saint Thomas, qu'il ne saurait s'agir ici de connaissance scientifique ni philosophique.

Dans un entretien avec M. Lefèvre, qu'ont publié les *Nouvelles Littéraires* du 18 octobre 1924, M. Valéry disait : « J'estime « *philosophe* » tout homme, de *quelque degré de culture qu'il soit*, qui essaie de temps à autre, de se donner une vue d'ensemble, une vision ordonnée de tout ce qu'il sait, et surtout de ce qu'il sait par expérience directe, intérieure ou extérieure. On peut concevoir un philosophe de grand style, qui n'aurait point de connaissance scientifique, et ce serait un personnage bien intéressant... ». Ce philosophe de M. Valéry n'en serait pas un pour Saint Thomas et il ne le trouverait pas du tout intéressant.

IV

Nous y pouvions venir tout droit. Mais à établir immédiatement, tâche facile, ce par quoi Saint Thomas diffère d'Aristote, n'était-ce pas risquer de ne plus voir combien il demeure aristotélicien et donc comme il se distingue des autres philosophes chrétiens, des augustiniens par exemple. Tandis qu'à le rapprocher maintenant de Saint Bonaventure nous ne serons pas tentés d'oublier qu'ils diffèrent par leur façon de penser le même univers, le même homme, le même Dieu, par l'idée qu'ils se font de la connaissance philosophique. Et nous verrons dans la quatrième partie que la méthode en découle, autant et plus que de l'objet assigné à la philosophie.

Repartons d'Aristote. Si toute science est philosophie, tout savant un sage et un philosophe, la philosophie est plus précisément la science dernière des causes, des principes, du pourquoi, la métaphysique. Saint Thomas parlant la même langue, le quatrième chapitre du II[e] Livre *Contra Gentes* n'est pas pour nous surprendre. Il y déclare que le philosophe considère les créatures en elles-mêmes et le croyant dans leur rapport à Dieu. D'où il suit vraiment que le théologien n'a pas à s'occuper de la forme du ciel ou des diverses sortes de mouvement. Mais de ce que le fidèle regarde les créatures comme créées par Dieu et dépendantes de Dieu, il ne faudrait pas conclure que la création, le concours, l'ordination du monde à Dieu ne sont pas, d'après Saint Thomas, objet de philosophie. A la fin de son commentaire sur la *Métaphysique*, il écrit, au contraire : « Unde relinquitur quod totum universum est sicut unus principatus et unum regnum. Et ita oportet quod ordinetur ab uno gubernatore. Et *hoc est quod concludit*, quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bo-

num, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen »[1]. Le Proœmium de ce commentaire réunit la théologie naturelle, la métaphysique proprement dite ou ontologie, la philosophie première en une seule science totale qui est la Métaphysique. Au début de la *Somme*, s'il fait appel pour distinguer les deux théologies à l'existence de deux ordres de connaissance, raison et foi, il consent donc que la philosophie connaisse et traite de Dieu[2]. Même, à regarder l'œuvre personnelle de Saint Thomas, il est évident que sa philosophie est par-dessus tout une philosophie de Dieu. Il n'a tant insisté sur l'irréductibilité de la science et de la foi que pour sauvegarder l'autonomie et donc la valeur de sa philosophie, parce qu'il savait de science démontrée et démontrable ces vérités accessibles à l'homme que contient d'ailleurs la Révélation. Sa philosophie atteint Dieu en tant qu'il est la cause du monde ; elle décide de l'humaine destinée selon les exigences inscrites dans la nature humaine ; elle conclut à l'existence et à la hiérarchie des esprits angéliques parce qu'ils sont nécessaires à la perfection de l'univers. C'est bien la métaphysique d'Aristote, science des causes, encore que cette cause étant un Dieu, Dieu créateur et recteur du monde, tout soit transformé.

Car il faut prévenir des équivoques. On lit dans une note du *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie :* « Saint Thomas d'Aquin considère la métaphysique comme la science de tout ce qui manifeste le *sur-naturel :* il appelle *transphysica* les objets de cette science (*In libr. I de Metaphysica prologus).* Ce surnaturel est entendu par lui au sens chrétien, en sorte que la principale forme en est le divin et ce qui s'y rattache : Dieu, premier moteur, fin dernière, principe et juge de la moralité ; l'âme en tant qu'immortelle, les anges, etc. « Aliqua scientia adquisita est circa res divinas, sci-

1. XII *Met.* leçon 9. Ce sont les derniers mots du chapitre et de tout l'ouvrage.

2. *Ia* q. 1 art. 1 ad 2.

licet scientia metaphysica » *(Somme*, II, 2, IX 2, obj. 2). Cette science, par son objet, se confondrait avec la théologie; mais elle en diffère par son mode de connaissance : la théologie a pour source la révélation faite à quelques hommes, la métaphysique n'use que de l'*intellectus* et de la *ratio*, c'est à-dire de la raison commune à tous les hommes » [1]. L'identification, attribuée à Saint Thomas, de surnaturel au sens chrétien et de transphysique est insoutenable. Dieu serait premier moteur, fin dernière, principe et juge de la moralité, l'âme serait immortelle, quand bien même l'homme n'aurait pas été élevé à l'état surnaturel. Saint Thomas fait expressément, et en plus d'un endroit, la distinction entre les vérités proprement et absolument surnaturelles, inaccessibles à la raison, et qui, même révélées, ne peuvent pas être pleinement comprises, et les vérités naturelles qui sont confirmées par la Révélation [2]. La métaphysique ne se confond donc pas simplement par son objet avec la théologie. L'objet essentiel de celle-ci, les mystères révélés restent hors des prises de la raison. Sur bien des vérités métaphysiques, la composition de l'être par exemple ou la matière et la forme,

1. *Vocabulaire*. Observations à Métaphysique. On trouvera au mot Surnaturel une observation de M. Blondel qui permettra de corriger l'erreur que nous signalons immédiatement. « Est SURNATUREL, à la rigueur de ce vocable qui a son origine et son application pleine dans le langage chrétien, ce qui, procédant d'une condescendance gratuite de Dieu, élève la créature intelligente à un état qui ne saurait être *l'état de nature* d'aucun être créé, à un état qui ne saurait être réalisé, ni mérité ni même conçu expressément par aucune force *naturelle* : car il s'agit de la communication de l'intime vie divine, *secretum Regis*, d'une vérité impénétrable à toute vue philosophique, d'un bien supérieur à toute aspiration de la volonté... En un sens dérivé, tout ce qui se rapporte à cet ordre de grâce a pu par extension comporter l'épithète de surnaturel (préternaturel, surnaturel *quoad modum*, etc.) ; mais, à vrai dire, rien de ce qui est ou physique ou métaphysique, voire même miraculeux, rien de ce qui ne va pas à la charité et à l'union déifique, n'est absolument surnaturel ».

2. I *Contra Gentes* 4, 5. *Ia* q. 1 art. 1. *De Verit.* q. 14 art. 9.

la théologie ne dit rien [1]. La distinction du mode de connaissance n'a d'intérêt que pour les vérités qui sont à la fois accessibles à la raison et révélées cependant ; mais ces vérités ne sont surnaturelles qu'en un sens second. Saint Thomas, s'il eût contredit résolument à la conclusion de J. Lachelier que les âmes, Dieu, notre éternelle destinée ne sont pas objets de science mais de foi, eut souscrit, croyons-nous, à la pensée d'ensemble des lignes suivantes : « Je pense que la métaphysique, à partir de ce moment et tant qu'on y a cru, a toujours été une science *double :* 1° celle de l'existence en général ; 2° celle de certaines existences, comme celles de Dieu et des âmes, inaccessibles en elles-mêmes à l'expérience mais jugées nécessaires à l'explication, soit de l'ensemble des choses, soit de certains phénomènes en particulier, et admises, quant à leur être et à leurs manières d'être, pour et selon le besoin de cette explication » [2]. Saint Thomas loue Aristote de ce que « proprium ejus philosophiae fuit a manifestis non discedere » [3]. Il prétend bien rester son disciple. S'il conclut à l'existence de Dieu, à la spiritualité de l'âme, c'est parce qu'il juge Dieu et l'âme nécessaires à l'explication de l'expérience. Entrons dans le détail.

La philosophie est la science de l'être en tant qu'être, des principes et des causes de l'être. L'ontologie de Saint Thomas est celle d'Aristote. Mais voici qu'intervient le recours ultime à Dieu, cause efficace de l'être. Il en résulte qu'au delà de toutes les compositions qui expliquent le devenir, il faut, pour expliquer la création, la composition dans toute

1. Pour ce qui est, par exemple, de la composition d'essence et d'être, autre chose est affirmer que Dieu est infini et la créature finie, autre chose expliquer cette différence par une composition plus profonde que la composition de substance et d'accident. La certitude métaphysique de la thèse de Saint Thomas, que nous tenons pour notre part comme philosophiquement nécessaire, ne se transforme pas en certitude théologique.

2. *Vocabulaire.* Métaphysique : Observations.

3. Q. disp. *de Spirit. Creat.* art. 5.

créature de l'essence et de l'être, qui, seule, rend intelligible sa contingence. Il en résulte aussi que là où les causes secondes ne suffisent pas à expliquer le terme d'un devenir, il y a création ; et c'est le cas de l'âme humaine. Il en résulte surtout que l'être créé parce que créé est inexplicable sans cette participation qu'Aristote déclarait péremptoirement un mot vide de tout sens [1]. Car si l'exemplarisme suffit à l'intelligence des essences, depuis que, comme les abeilles d'un essaim quand tombe le soir vont se confondre dans la ruche, les idées de Platon se sont réunies en Dieu, cause exemplaire, c'est, parce que l'être est un don de l'Etre, que la créature dépend de lui à tout instant, se meut en lui sans être lui, ne peut avoir d'autre fin que cette source de son être. La participation fondée sur la création, causalité de l'être même, fonde à son tour la finalité. La métaphysique thomiste a pour objet précis la contingence nécessaire de l'être créé, sa consistance en Dieu et par Dieu, son retour à Dieu.

Science de tout être, la philosophie est la science de tout l'être pour autant que l'univers est un tout. Saint Thomas n'en doute pas plus qu'Aristote, ou Platon. Mais pour Aristote l'unité de l'univers est une unité physique, tandis que les augustiniens après Platon se représentaient l'univers un d'une unité idéale, celle d'êtres hiérarchisés dont l'ensemble composait une harmonie. Saint Thomas s'efforce de concilier ces deux unités. A l'unité du mouvement total, éternel et indéclinable qu'expliquait l'attraction du premier moteur mais qui expliquait tous les devenirs simples et toutes les générations, il substitue l'action créatrice, principe unique de mouvement vers une fin unique. Dieu crée, conserve toutes les créatures et agit en elles, les mouvant suivant leur nature, librement ou nécessairement, mais infailliblement. Puisque d'autre part il agit par les causes secon-

1. I *Met.* chap. 9. « Τὸ γὰρ μετέχειν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, οὐδέν ἐστιν ».

des et en elles, et que sa causalité soutient la leur sans la détruire, il donne aux êtres divers de se causer les uns les autres. A une harmonie idéale, se substitue une hiérarchie de causes. C'est pourquoi Saint Thomas conclut l'existence des anges parce qu'ils sont nécessaires tout à la fois à la perfection idéale du monde et à la série des causes. Si la philosophie est la science de l'univers pensé, voulu, créé et mû par Dieu, l'objet de la cosmologie est le rapport du monde comme monde à Dieu, ainsi que celui de la métaphysique proprement dite le rapport de tout être comme être à Dieu [1].

Pareillement l'objet de l'anthropologie sera le rapport de l'homme à Dieu, mais, et par là Saint Thomas reste fidèle à Aristote, de l'homme tel que le connaît la philosophie à partir de l'expérience, et non pas de l'âme seule ou de l'âme immédiatement. L'homme étant l'être un et composé qu'il est, matière et esprit, soutient avec Dieu des rapports spéciaux au triple point de vue de la causalité efficiente qui explique son être, de la causalité exemplaire qui le situe dans l'échelle des êtres, de la causalité finale inscrite dans sa nature. Or, de nouveau, Dieu n'est la cause finale de chaque homme et l'homme n'est à la ressemblance de Dieu essentiellement que parce que tout esprit est immédiatement créé [2].

1. « Ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem, et ad ipsum Deum... Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant » (*Ia* q. 47 art. 3). L'unité idéale est affirmée à propos de l'existence des anges : ils étaient requis, et toute une multitude, à la perfection de l'univers. L'unité physique est affirmée à propos de la Providence, du rôle des anges dans notre connaissance, de leur action sur la matière. Voir surtout *de Spir. Creat.* art. 5 : les anges nécessaires au monde absolument.

Mais on chercherait en vain dans Saint Thomas la question d'Alexandre de Halès sur la beauté de l'univers, distinguée de son ordre et de la perfection de ses parties. *Ia* q. 16.

2. D'anthropologie, le *Vocabulaire* donne ce sens B : « Science

La philosophie enfin est la science de la dernière cause, la science de Dieu en tant qu'il est cause. Parce que tout être qui n'est pas son être exige l'Etre. Parce que l'unité du monde exige celle de son principe et de sa fin, et son ordre une intelligence et une volonté qui ne se confondent pas avec lui. Parce que l'homme n'a de sens que si sa connaissance est à la fin un retour à la source de son être. Mais l'effort de la philosophie se limite à prescrire que Dieu soit, et qu'il soit tel que les créatures nous deviennent intelligibles, par leur cause, sans que jamais Dieu lui-même nous puisse être intelligible car il est transcendant et ne cause pas par nécessité de nature [1].

Si tel est le thomisme, on voit qu'il est un aristotélisme quant à sa forme, une doctrine nouvelle à base d'aristotélisme quant à son objet. On peut conclure que, des diverses définitions de la philosophie que distingue le *Vocabulaire technique et critique*, la seconde : « effort vers la synthèse totale, vers une conception d'ensemble de l'univers » est celle qui lui conviendrait le mieux, réserve faite de la subordination définitive de la philosophie par rapport à la théologie. Dans cette définition elle-même, « synthèse totale » est moins thomiste que « conception d'ensemble » puisque Saint Thomas laisse hors de la philosophie tout ce qui n'est pas nécessaire.

de l'homme en général ». Le cardinal Mercier avait distingué déjà psychologie et anthropologie. L'anthropologie était l'« étude du composé humain considéré dans son unité » (*Vocabulaire*, sens D). Ce sens D est celui auquel nous parlons d'anthropologie thomiste. On pourrait d'ailleurs, sans contredire ce que nous avons dit mais en partant d'un autre côté, montrer que l'anthropologie thomiste est avant tout une théorie de la connaissance propre à une intelligence unie essentiellement à un corps, mieux au composé humain.

1. Nous aurons à revenir sur cette critique de la connaissance de la cause par son effet. La doctrine de Saint Thomas est constante. Cf. *Ia* q. 12 art. 12.

Nous pouvons maintenant aborder l'exposé des principes et des règles de la pensée philosophique, de la méthode thomiste en philosophie. Nous allons retrouver Descartes.

DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

QUATRIÈME PARTIE

DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

A qui veut traiter de la Méthode cartésienne, le *Discours* ne peut suffire. Des travaux d'approche, dont quelques-uns sont écrits d'écolier, ont préparé la nuit lumineuse du 10 au 11 novembre 1619. Les *Regulae* sont un traité inachevé, qui devait être une méthodologie définitive, et contient du moins des éclaircissements et des exemples indispensables à l'intelligence du *Discours*. Cependant c'est au *Discours* qu'il faut revenir. Les quelques pages de la deuxième partie et certaines de la quatrième sont l'exposé authentique de la méthode réduite à l'essentiel[1]. Nous en cherchons l'équivalent thomiste, et même un peu moins puisque nous voulons nous en tenir à la méthode en philosophie, aux principes et aux règles de la pensée philosophique. Précisons donc ce qui n'est pas l'objet de cette quatrième partie.

Nous ne sommes pas en quête d'une logique thomiste. Cette logique est d'Aristote. Ni Albert ni Saint Thomas n'eurent à l'inventer. Ils n'eurent même pas à la retrouver. Depuis trois siècles, la pensée latine s'entraînait à raisonner

1. Hamelin, *Le Système de Descartes*. Leçons 3 et 4.

rigoureusement, sans être en possession d'une doctrine de la connaissance qui correspondît à cette logique. Fait notable : il suffirait à prouver que si la métaphysique fonde en réalité la logique, elle ne lui est pas antérieure mais postérieure dans l'ordre d'invention. En outre, on sait que la connaissance théorique, l'étude, et l'exercice du syllogisme n'ont pas préservé le Moyen Age d'erreurs ou simplement de sophismes. On peut sourire de la confiance naïve de Bacon, de celle de Descartes et de Malebranche dans la méthode. Il faudra donc sourire aussi de cette logique d'Aristote où des partisans de la Scolastique verraient volontiers l'infaillible remède au désordre actuel de la pensée[1]. Quand Saint Thomas écrit : « Ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis ; per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat. Et haec est ars logica, id est rationalis scientia »[2], il n'ignore pas que l'inventeur ou le monteur de cet art, le philosophe, n'en a pas moins erré et gravement. Mais si nous ne forçons pas sur ce « faciliter », pourquoi peser sur des expressions analogues de Descartes ? En tout cas, cette logique, fût-elle infaillible, ne nous intéresserait pas, pour l'excellente raison qu'elle n'a rien de thomiste[3].

Nous ne cherchons pas davantage un art de penser au

1. Nous ne songeons pas à rejeter toutes les méthodes également. Nous disons simplement qu'aucun art de penser n'est infaillible, et que la critique de la connaissance ne se réduit pas à des procédés. Qui voudrait nier d'autre part qu'il fût possible d'être un logicien excellent et de manquer d'intelligence et de jugement ? Pascal distinguait l'esprit de finesse et celui de géométrie. Or nous verrons plus loin que la métaphysique est affaire d'intelligence au sens où Saint Thomas distingue l'intelligence de la raison raisonnante.

2. *In* I *Post. Anal.* l. 1.

3. Ni la logique de Port Royal ni celle de Bossuet ne sont parfaitement classiques. Mais nous avons maintenant l'excellente logique de M. Maritain. *Éléments de Philosophie. II L'ordre des concepts. I Petite logique (Logique formelle),* Téqui, 1923.

sens où Descartes entendait la méthode qu'il opposait à la vieille logique. Nous l'avons dit : depuis le XVII^e siècle, la philosophie et les sciences se sont distinguées ; nous voulons apprendre de Saint Thomas comment philosopher. Question à laquelle on ne répondrait pas par un exposé de la doctrine thomiste de la connaissance. Car cette métaphysique fonde cette méthode, la justifie, en rend raison, et la question 85 de la *Ia* ne nous est pas indifférente, mais nous croyons avec Descartes, Aristote et Saint Thomas que la méthode précède la métaphysique qu'elle doit nous permettre de construire. Nous cherchons un art de philosopher « ordinate, et faciliter et sine errore » pour autant que la chose est possible. Que cet art ne se confonde pas avec la logique, Saint Thomas l'affirme, approuvant Aristote : « Dicit ergo primo quod quia diversi secundum diversos modos veritatem inquirunt ; ideo oportet quod homo instruatur per quem modum in singulis scientiis sint recipienda ea quae dicuntur. Et quia non est facile quod homo simul duo capiat, sed dum ad duo attendit, neutrum capere potest ; absurdum est quod homo simul quaerat scientiam et modum qui convenit scientiae. Et propter hoc debet prius addiscere logicam quam alias scientias, quia logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis. Modus autem proprius singularium scientiarum, in scientiis singulis circa principium tradi debet » [1]. Voici l'objet précis de notre travail : la démarche propre de la pensée philosophique. Or, qui ne voit que la double distinction de la manière philosophique et théologique, de l'ordre de l'être et de la connaissance est insuffisante quoique fondamentale. Parce qu'en distinguant la théologie et la philosophie, Saint Thomas prend philosophie au sens large et confus de connaissance naturelle. Parce que, professant la nécessité dans l'invention de l'ordre analytique remontant des effets aux

1. *In* II *Met.* l. 5.

causes, et respectant cet ordre quand il traite de l'existence de Dieu, il n'en a pas moins adopté habituellement l'ordre synthétique, qui est celui de l'enseignement scolastique[1].

Avant de tenter un exposé de la méthode thomiste, de définir ce qu'elle devait être puisque telle était la conception thomiste de la philosophie, de décrire ce qui nous paraît avoir été la voie d'invention du thomisme, il ne sera pas inutile de comparer rapidement Descartes et Saint Thomas.

I

Ils ont une préoccupation commune, parvenir à la certitude et à la certitude rationnelle, qui est certitude déductive. Pour Descartes, la chose est claire. M. Chevalier le dit excellemment : « La certitude que Descartes se propose d'atteindre, la seule qui, d'après lui, mérite ce nom, c'est une certitude absolue, analogue à celle des démonstrations mathématiques, qui nous font voir avec évidence que la chose ne saurait être autrement que nous la jugeons, une certitude telle qu'elle ne laisse aucune prise au doute des sceptiques, qu'elle nous donne du réel une vue parfaitement claire et distincte, aux contours si nettement arrêtés que l'erreur soit aussitôt discernable, une certitude enfin qui s'impose à tous les esprits, aussi bien dans son principe que dans ses applications. Il ne suffit pas à Descartes de croire : il veut savoir »[2]. Hamelin avait déjà souligné que l'acte de

1. Il est trop évident que l'ordre de la *Somme contre les Gentils* n'a rien à voir avec l'ordre d'un manuel de philosophie tel qu'il est approuvé par Saint Thomas VI *Ethic.* l. 7. Dans la *Somme*, l'étude du détail de la connaissance ne vient qu'après les questions sur les facultés qui suivent celles sur l'âme et son union au corps. Sur la manière du philosophe et celle du théologien, cf. II *Contra Gentes* 4.

2. Chevalier, *Descartes*, p. 160.

raisonner était « pour Descartes comme pour Aristote, l'acte de déduire »[1]. Nous avons vu ce qu'était, pour Saint Thomas, la science, et que la philosophie était une science. Lui aussi, il veut des certitudes, et pas des certitudes quelconques, mais des certitudes scientifiques. « Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum, et per hujus rationis processum scientiae certitudo acquiritur »[2]. Tel est le raisonnement qui va jusqu'à la réduction aux principes premiers. Savoir c'est connaître « quod impossibile est aliter se habere »[3]. Ou encore, autre expression de la même exigence : « Tunc quilibet experitur se cognoscere aliquid cum scit omnes causas ejus a primis usque ad ultimas[4] ». Saint Thomas ne veut pas d'arguments douteux. Si, pour rendre croyables les vérités mystérieuses de la foi, il les appuie de convenances, quand il s'agit des vérités accessibles à la raison, il veut plus que des vraisemblances, des raisons démonstratives capables de convaincre[5]. Ceux qui n'aiment pas la recherche de la certitude et trouvent fastidieuse la discussion critique des arguments sont des faibles : « tristantur, si quid per certitudinem cum diligenti discussione inquiratur »[6].

D'accord sur la certitude parfaite qu'ils cherchent tous deux avec un même élan, Descartes et Saint Thomas s'opposent au contraire s'il s'agit des connaissances qui n'ont pas cette perfection désirable. Descartes n'admet qu'une forme de certitude. Ce qui n'est pas objet d'intuition intellectuelle ou de rigoureuse déduction ne saurait être dit certain. Saint Thomas, s'il prétend, partout où la chose est

1. Hamelin, *op. cit.*, p. 58.
2. *In* I *Post. Anal.* l. 1.
3. III *Contra Gentes* 39.
4. *In* I *Physic.* l. 1.
5. I *Contra Gentes* 9.
6. *In* II *Met.* l. 5.

possible, atteindre à cette certitude parfaite, évidente ou nécessaire, ne considère pas que tout ce qui n'est pas tel soit opinion ou vraisemblance. Après Aristote, il distingue même plusieurs types de certitude scientifique ; c'est erreur de réduire tout aux mathématiques[1]. Et surtout, la foi est une certitude absolue, irréductible à la science. De là vient qu'il ne pouvait admettre le point de départ de Descartes, le doute méthodique, universel et sincère. Par défiance du passé, par excessif amour de l'idée claire et de la déduction immédiate, Descartes, qui ne voulait que des certitudes distinctes, les devait trouver en lui-même. Il était donc nécessaire qu'il rejetât, comme absolument faux, tout ce en quoi il pourrait imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en sa créance, qui fût entièrement indubitable [2]. Saint Thomas n'a pas nié que le philosophe eût à douter, que les erreurs où nous tombons ou simplement les divergences des doctes nous dussent rendre prudents à affirmer. Il avait lu ces lignes de Saint Augustin : « Dubitationem tuam non invitus accipio ; significat enim animum minime temerarium : quae custodia tranquillitatis est maxima. Nam difficillimum omnino est non perturbari, cum ea quae prona et procliva approbatione tenebamus, contrariis disputationibus labefactantur et quasi extorquentur e manibus. Quare, ut aequum est bene consideratis perspectisque rationibus cedere, ita incognita pro cognitis habere periculosum. Metus est enim ne cum saepe subruuntur quae firmissime statura et mansura praesumimus, in tantum odium vel timorem rationis incidamus, ut ne ipsi quidem perspicuae veritati fides habenda videatur »[3]. L'esprit critique est seul capable de vaincre le scepticisme. Faudra-t-il donc que chaque philo-

1. *In* II *Met.* l. 5.
2. Quatrième partie, p. 31.
3. *De Magistro*, n° 31. P. L. 32 col. 1213.

sophe parte du doute universel ? Saint Thomas commentant Aristote semble le concéder : « Ista scientia (la métaphysique proprement dite) sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate »[1]. Mais ce doute universel, c'est l'examen des doutes et des questions qui relèvent de la métaphysique et dont la solution doit être supposée par toute science subordonnée. C'est l'examen des premiers principes : « Supposito enim... quod ista scientia consideret principia prima, prima quaestio hic erit, utrum ad hanc scientiam solum pertineat cognoscere prima principia substantiae, aut etiam ad hanc scientiam pertineat considerare de primis principiis demonstrationis ex quibus omnes scientiae demonstrant ; ut puta quod haec scientia consideret utrum contingat unum et idem simul affirmare et negare, vel non : et similiter de aliis demonstrationis principiis primis et per se notis »[2]. Or ces principes sont évidents et leur connaissance est un don de la nature. Parce que principes, ils sont indémontrables. Le philosophe ne peut pas douter de leur vérité. Il doit examiner les difficultés soulevées à leur sujet. Il ne les démontrera pas ; il les expliquera et pourquoi ils sont indémontrables. Puis, il prendra la peine de les prouver par l'absurde, et de faire voir que celui qui les nie de bouche les admet pourtant[3]. Il faut donc distinguer deux doutes universels. Descartes doute de tout, c'est-à-dire qu'il tient tout pour incertain tant qu'il n'a pas découvert une affirmation qui résiste aux pires extravagances des sceptiques. Saint Thomas doute de tout, c'est-à-dire qu'il met tout en question, qu'il n'exclut de son examen aucune difficulté, même pas la négation du principe d'identité. Il connaît encore deux doutes parfaitement réels. Il y a le doute qui précède la découverte de la vérité car on ne cherche pas ce

1. *In* III *Met.* l. 1.
2. *In* III *Met.* l. 2.
3. *In* IV *Met.* ll. 2 et 3.

qu'on tient en sa main. Qu'est-ce que trouver la vérité, sinon sortir du doute et résoudre les questions que nos prédécesseurs ont laissées sans réponse ? « Posterior investigatio veritatis, nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum »[1]. Il y a le doute du croyant qui connaît par la foi et tient pour certaine une vérité, sans se l'être démontrée. Le problème serait alors non pas de passer de l'opinion à la certitude, mais de la certitude de foi à la certitude de science. Mais ne faut-il pas voir dans l'ordre de la connaissance purement naturelle des cas analogues ? Celui qui a deviné, vu une vérité, peut avoir beaucoup à travailler pour la démontrer. En bref, Descartes ne connaît qu'un doute comme il ne connaît qu'une certitude : douter, c'est tenir pour incertain. Saint Thomas distingue ce doute préalable à la possession de la vérité, du doute sur la qualité philosophique d'une certitude et la possibilité de transformer telle connaissance certaine en connaissance scientifique. Par douter de tout, il entend tout soumettre à l'examen critique d'une raison exigeante, « in certitudinali inquisitione, quae nihil indiscussum relinquit usque ad minima »[2].

D'accord avec Descartes sur ce que doit être une connaissance philosophique, sur ce qu'est une certitude rigoureusement scientifique, en désaccord avec lui sur le point de départ de la pensée philosophique parce que Descartes prétend découvrir la vérité et qu'il veut, lui, la recevoir d'abord en la critiquant, Saint Thomas aurait-il signé la première règle ? « Le premier (précepte) était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la Précipi-

1. *In* III *Met.* l. 6. I *de Coelo* l. 22.

2. *In* II *Met.* l. 5. Saint Thomas continue : « Imaginatur autem quidam, quod sicut in symbolis conviviorum non pertinet ad liberalitatem, quod debeant etiam minima computari in ratiocinio, ita etiam sit quaedam importunitas et illiberalitas, si homo velit circa cognitionem veritatis etiam minima discutere ». Il fait un contresens, mais bien joli. Et la pensée est juste.

tation et la Prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute »[1]. La chose semble aller de soi. L'idéal de la connaissance est pour Saint Thomas la connaissance claire et distincte où toute velléité de doute est dissipée par la lumière[2]. La difficulté est dans le commentaire que Descartes lui-même a donné de ce précepte, à propos du Cogito. « Je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies ; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement »[3]. Distinguons trois affirmations de Descartes. Ce qui est évident est vrai, parce que dans l'intuition intellectuelle il n'y a pas de place pour l'erreur. La clarté et la distinction sont les marques de l'évidence. Il n'y a de vérités qu'évidentes. La première de ces assertions est essentiellement thomiste et n'est pas autre chose que la doctrine de l'intellectus et du νοῦς, du simple regard de l'esprit et de sa nécessaire vérité[4]. Que la clarté et la distinction soient les marques de l'évidence peut aussi

1. Seconde partie p. 18.

2. L'imperfection de la foi lui vient de son obscurité. « Actus iste qui est « credere », habet firmam adhaesionem ad unam partem : in quo convenit credens cum sciente et intelligente ; et tamen ejus cognitio non est perfecta per maximam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante ; et sic proprium est credentis ut cum assensu cogitet ». Quand on voudrait lire manifestam pour maximam, rien ne serait changé. Un passage de l'*In Boetium de Trinitate* est décisif : « Ad quartum dicendum quod cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim eam rationis investigatione accipimus, sed simplici ac ceptione intellectus ei assentimur. Dicimur autem ea non intelligere, inquantum intellectus plenam eorum cognitionem non habet : quod quidem nobis in proemium repromittitur » (q. VI art. 1 ad 3 quaestionem ad 4).

3. Quatrième partie p. 33.

4. Chevalier, *op. laud.*, p. 188. Hamelin, *op. laud.*, p. 91.

s'entendre en un sens thomiste[1]. Mais tel n'était pas le sens de Descartes qui passait de la clarté d'une idée à la vérité de son objet ? Peut-être. Ce reproche fût-il excessif, il faudrait reconnaître qu'il y a des évidences plus ou moins claires comme des jours plus ou moins lumineux et jusqu'à cette obscure clarté qui tombe des étoiles. Voir un homme émerger du brouillard, c'est encore le voir, quoiqu'indistinctement. Or il y a des vues intellectuelles qui ne peuvent être distinctes et ce sont toutes celles que nous avons ici-bas des substances spirituelles. Prendre à la rigueur l'affirmation de Descartes serait refuser toute valeur à notre connaissance analogique de Dieu, et même à toute connaissance irréductiblement analogique. Quant à la troisième assertion qu'il n'y a de vérité qu'évidente, elle va à nier, au nom de la philosophie, que la foi soit une certitude, et rend suspectes les connaissances fondées sur le témoignage. Saint Thomas admet que ce qui est évident est vrai. Il nie que sans évidence il n'y ait pas de vérité certaine. Et s'il est d'accord avec Descartes pour voir le modèle des certitudes dans la certitude d'une intuition claire et distincte, il répète que cet idéal est chimérique hors des mathématiques où seulement l'on peut et doit exiger cette clarté et cette rigueur[2].

De la seconde règle, « diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre »[3], il ne nous semble pas qu'on puisse trouver un commentaire dans Saint Thomas. A la prendre absolument, selon le gros sens des termes, en dehors de la pensée cartésienne, on ferait dire à

1. *In* q. 85 art. 3. « Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur ; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione ». Comme il parlait de vision parfaite ou imparfaite, Saint Thomas parle ici de science plus ou moins distincte.

2. *In* II *Met.* l. 5.

3. Seconde partie p. 18.

Descartes qu'il ne faut pas tout brouiller mais sérier les questions. Il le dit, mais dit plus. Il croit qu'un problème d'ensemble est un ensemble de problèmes distincts et que résoudre ceux-ci c'est résoudre celui-là. La théorie de la connaissance qui affleure ici est inconciliable avec le thomisme. Car cette règle qui est, selon M. Chevalier, celle de « la réduction des idées complexes en leurs éléments simples, qui pourront être alors perçus clairement et distinctement, par intuition »[1], suppose au fond que la métaphysique est un jeu d'idées. Pour Descartes, en effet, l'intuition n'est pas directement des êtres. D'après Aristote et Saint Thomas au contraire, la fonction propre de l'intelligence est de saisir, de pénétrer des essences. A chaque essence répond un concept simple qu'exprime le mot et qu'épuise, quand l'intelligence est parfaite, la définition[2]. On ne peut pas décomposer le concept simple d'un être en des idées qui en seraient les éléments composants, parce qu'aux idées ne correspondent pas des éléments actuels, et que notre concept d'homme par exemple n'est pas plus la réunion des concepts d'animal et de raisonnable que l'eau n'est un mélange actuel d'hydrogène et d'oxygène. Il y a plus : les simples intelligences qui fondent la métaphysique sont telles précisément que les notions qu'elles engagent sont essentiellement analogiques. Substance ne se dit pas identiquement d'un esprit ou d'un corps. Etre ne se dit pas identiquement de la substance ou de l'accident. Et ainsi du reste.

La troisième règle, par contre, nous paraît pleinement assimilable au thomisme. « Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point

1. Chevalier, *op. laud.*, p. 178.

2. *In* I *Perih.* l. 2 fin. Q. II *de Verit.* art. 1. Nous citons le passage un peu plus bas.

naturellement les uns les autres »[1]. Laissons un instant ces derniers mots. Saint Thomas dit-il autre chose que Descartes : « Tale a me tibi super hoc traditur consilium, ut per rivulos in mare, et non statim in mare eligas introire, quia per faciliora ad difficiliora oportet devenire »[2]. Sans doute on pourrait se demander si Descartes et Saint Thomas désigneraient d'un commun accord ces objets les plus faciles. La règle cependant resterait : aller du facile au difficile. Vérité de bon sens et qui n'a rien d'inouï ? Peut-être. Mais Descartes voulait qu'on comprît la nécessité d'un entraînement méthodique à bien penser. Qui niera que le conseil fut opportun ? Les exercices de logique, dans l'Ecole, étaient devenus formation d'acrobates qui se jouaient à travers les syllogismes rares, plus qu'éducation du raisonnement[3]. M. Chevalier donne, il est vrai, de cette règle une interprétation qui va beaucoup plus loin. Après avoir décomposé une idée complexe, il s'agirait de la recomposer[4]. Nous retrouverions donc ici la doctrine cartésienne d'après laquelle « la connaissance se meut au milieu d'une matière homogène »[5]. La formule est d'Hamelin. Nous n'oserions contredire avec assurance une explication qui repose sur une étude approfondie de Descartes. Avouons-le pourtant : la comparaison avec la dixième règle *ad directionem ingenii* nous induirait à ne voir dans ce troisième précepte que le conseil de sagesse que nous avons dit. Il nous plaît même de remarquer que Descartes recommandant les mathématiques comme premier exercice de l'intelligence approuve la sagesse d'Aristote et de Saint Thomas[6].

1. Seconde partie pp. 18, 19.
2. *Epistula de modo studendi*, Fretté XXVIII, p. 467.
3. Le douzième siècle avait connu pareil abus de la dialectique. Et Platon et Aristote connaissaient les sophistes. Entre Protagoras et tel docteur dont se rit Molière, il n'y a pas grande différence.
4. Chevalier, *op. laud.*, p. 181-184.
5. Hamelin, *op. laud.*, p. 65.
6. *Regulae* ed. Adam et Tannery X, pp. 403-407. Cf. *In* VI *Ethic.* l. 7.

Cette même règle dixième ne nous invite-t-elle pas à entendre simplement cette supposition d'un ordre où l'ordre n'est pas apparent ? Penser avec méthode, c'est penser en respectant l'ordre des choses quand il est visible, en le cherchant pour le suivre quand il n'apparaît pas d'abord. C'est discipliner l'invention, réprimer notre penchant à deviner au hasard, sans peine, à bondir en tous sens au lieu de marcher vers un but. Et donc, quand on ne voit pas l'ordre des choses, on doit en essayer plusieurs et ne mettre jamais en doute qu'il y en ait un. Vraiment, ne faut-il pas beaucoup de préventions pour ne pas reconnaître ici le plus pur esprit d'Aristote et de Saint Thomas ? Reste que Saint Thomas n'a jamais parlé de cette supposition d'ordre qui est devenue l'hypothèse moderne[1]. Mais il aurait signé le troisième précepte.

Le quatrième et dernier était « de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre »[2]. Pour Hamelin, l'énumération est un procédé de vérification. M. Chevalier préfère dire qu'elle est l'achèvement de la méthode[3]. Descartes ne mêle-t-il pas ici l'induction proprement dite qui se fonde sur des dénombrements aussi entiers qu'il est nécessaire, et la revision des arguments enchaînés pour s'assurer qu'il n'y a pas de vides dans le raisonnement ? Si l'on pèse un peu sur la page qui suit, on croira qu'il s'agit plutôt de cette revue ? En ce cas, la règle serait assimilable à une méthode thomiste. Mais l'induction, nullement inconciliable avec le thomisme, lui demeure étrangère si le passage du particulier à l'universel se fonde, pour Saint Thomas, non pas sur la loi de constance des natures mais sur la saisie imm-

1. Il y a une différence en effet entre supposer un ordre qui explique et croire à l'existence d'un ordre. On ne voit pas que Saint Thomas ait jamais supposé un ordre.

2. Seconde partie p. 19.

3. Chevalier, *op. laud.*, p. 186.

diate de l'universel dans le singulier, sur l'intuition des essences[1].

De ce bref commentaire du *Discours*, qui, si bref qu'il soit, suffit à notre dessein, retenons que Saint Thomas n'eût pas tout rejeté de la méthode cartésienne, « sicut qui reprobant dicta aliorum solo odio : quod non convenit philosophis, qui profitentur se inquisitores esse veritatis» [2]. Il n'avait pas de préjugé d'antipathie. Mais demandons-nous, il en est temps, ce que, de par la conception de la philosophie qui était la sienne, devait être pour lui cette méthode propre à la philosophie. La philosophie est science et sagesse. En tant que science, quelle méthode requiert-elle ?

II

La science est le domaine de la raison. Elle est, au sens fort, savoir rationnel et nécessaire. A partir d'intelligences simples, elle marche pour revenir à un simple regard. Mais cette contemplation finale vaut ce que vaut le raisonnement qui la précède. « Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens, in quo non est possibile esse veritatis defectum, et per hujus rationis processum scientiae certitudo acquiritur »[3]. Or, cette nécessité vient à la démonstration,

1. Sur l'Induction cf. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, pp. 254-259. Cf. aussi II *Post. Anal.* l. 20. I *Post Anal.* l. 29. Il y a III *Contra Gentes* 37 fin, un sens curieux d'induction. Bossuet, dans sa *Logique*, distingue fort bien un double sens du mot, le sens d'exemple, le sens scientifique III, chap. 21. Dans le *Vocabulaire*, M. Blondel fonde l'induction sur la saisie de l'universel dans le singulier. Mais il n'entend pas comme Aristote cette saisie immédiate de l'essence; ce qui lui permet d'éviter la contradiction entre deux connaissances de nature et d'essence qui n'arrivent pas chez Aristote à se rejoindre.

2. *In* I *de Coelo* l. 22.

3. *In* I *Post. Anal.* l. 1.

car vérité scientifique et vérité démontrée c'est tout un, de sa forme et de son point de départ. Il faut que le raisonnement soit rigoureux. Il faut qu'il parte de propositions nécessaires[1]. Une double critique s'impose donc, des prémisses du syllogisme, de la forme du syllogisme. En outre, une proposition qui n'est pas évidente ou nécessaire, une proposition intermédiaire, s'appuie sur une autre qui la précède, et celle-ci sur une autre jusqu'à ce que l'esprit bute contre l'indémontrable qui s'impose à la raison au nom de l'intelligence. En définitive, la démonstration procède à partir de propositions nécessaires, principes premiers, définitions, axiomes ou postulats, c'est-à-dire à partir de propositions vraies, premières et immédiates[2]. En tant que telles, ces propositions sont objet de simple intelligence. Mais l'intelligence n'est-elle pas infaillible ? Que signifie donc une critique de ces données, qui ne peut être démonstration de l'indémontrable ?

On connaît la doctrine de Saint Thomas sur la vérité. Elle n'est proprement et d'abord que dans le jugement, dans l'acte synthétique de l'intelligence. L'appréhension de l'intelligible comme du sensible, la formation du concept ne sont dites vraies qu'ensuite et dans un sens second [3]. Si l'on rapproche de cette doctrine celle non moins certaine, sur les principes premiers, objets d'intelligence et non de raison[4],

1. *Ibidem*. « Certitudo autem judicii quae per resolutionem (in prima principia) habetur est, vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber Priorum Analyticorum qui est de syllogismo simpliciter : vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae : et ad hoc ordinatur liber Posteriorum Analyticorum qui est de syllogismo demonstrativo ».

2. *In* I *Post. Anal.* l. 3 et l. 12 où Saint Thomas écrit : « Dicit ergo primo ex praedictis inferens, quod si sit demonstrativa scientia, idest si scientia per demonstrationem acquiritur, oportet quod sit ex principiis necessariis. Cujus illationis necessitas apparet, quia quod scitur, impossibile est aliter se habere, ut habitum est in definitione ejus quod est scire ».

3. *Q.* I *de Verit.* art. 3.

4. *In* II *Post. Anal.* l. 20.

on est amené à distinguer trois intuitions, l'intuition sans jugement, l'intuition d'un jugement immédiatement vu, l'intuition d'un jugement qui est le terme d'un discours. A la critique de la raison appartient le jugement qui clôt le discours. Les jugements immédiats et les concepts relèvent de la critique de l'intelligence. Mais il faut ici consentir à de multiples distinctions.

Il n'y a pas de critique méthodique du concept. La vérité du concept consiste en ce qu'il représente fidèlement l'objet connu. Saint Thomas ne l'a jamais affirmé plus fortement qu'à propos de notre connaissance de Dieu, pour en souligner l'imperfection. « Conceptio enim nostri intellectus secundum hoc vera est, prout repraesentat per quamdam assimilationem, rem intellectam ; alias enim falsa esset, si nihil subesset in re. Intellectus autem noster non hoc modo potest repraesentare per assimilationem Deum sicut repraesentat creaturas ; cum enim intelligit aliquam creaturam, concipit formam quamdam, quae est similitudo rei secundum totam perfectionem ipsius, et sic definit res intellectas ; sed quia Deus in infinitum intellectum nostrum excedit, non potest forma per intellectum concepta repraesentare divinam essentiam completam, sed habet aliquam modicam imitationem ejus »[1]. Or il serait absurde de prétendre vérifier directement la vérité de nos concepts. Saint Thomas ne demandera pas davantage à la véracité divine de lui garantir la sincérité de notre intelligence. Il en appelle à la connaissance que nous avons de notre intelligence, de sa nature qui est de se conformer à l'objet, d'être mesurée par les choses[2]. Mais c'est ici doctrine de la connaissance et non méthode. Cependant les définitions assumées pour prémisses d'un syllogisme sont des jugements. Elles sont vraies ou fausses, « ratione compositionis verae vel falsae »[3], parce

1. *Q.* II *de Verit.* art. 1.
2. *Q.* I *de Verit.* art. 9. *In* I *Periher.* l. 3.
3. *Q.* I *de Verit.* art. 12.

que la définition qui s'exprime est une synthèse. Si nous ne pouvons donc songer à une méthode de bien concevoir les essences, nous devons nous garder de prononcer à tort un jugement-définition. Saint Thomas, dans l'article 3 de la première question *de Veritate*, indique deux erreurs possibles : attribution de la définition d'un objet à un autre objet, synthèse d'éléments inconciliables. Il distingue ailleurs les définitions simples où s'exprime l'essence, et les définitions complexes où sont comprises une ou plusieurs propriétés essentielles ; les premières seules sont objet d'intuition au sens fort[1].

Une première critique contrôlera donc soit la compatibilité des notes que réunit la définition essentielle, soit la réelle appartenance d'une propriété à une essence. Dans le second cas, il faut vérifier tout un raisonnement, comme celui qui conclut à l'immortalité de l'âme humaine, dans cette définition complexe : animal raisonnable immortel. Quant à la compatibilité ou l'incompatibilité des notes, c'est chose délicate en dehors des définitions mathématiques. Par exemple, nous ne savons qu'animal et raisonnable sont conciliables que parce que nous connaissons un être curieux, l'homme, qui est un animal intelligent. Le lien des notes ne nous est donné le plus souvent que dans la connaissance d'un être où elles s'unissent[2]. Et nous voilà ramenés à nous de-

1. *In* I *Periher.* l. 2. Cette objectivité des concepts fonde l'union des intelligences. « Ad quod respondet Boetius quod Aristoteles hic nominat passiones animae conceptiones intellectus qui nunquam decipitur ; et ita oportet ejus conceptiones esse apud omnes easdem ; quia si quis a vero discordat, hic non intelligit. Sed quia etiam in intellectu potest esse falsum, secundum quod componit et dividit, non autem secundum quod cognoscit quod quid est, idest essentiam rei, ut dicitur in tertio de Anima, referendum est hoc ad simplices intellectus conceptiones, quas significant voces incomplexae, quae sunt eaedem apud omnes ; quia, si quis vere intelligit quid est homo, quodcumque aliud aliquid quam hominem apprehendat, non intelligit hominem... ».

2. De même, par la foi, Saint Thomas savait que, par exemple,

mander s'il n'y aurait pas une critique possible du concept antérieurement au jugement. On connaît la doctrine de Saint Thomas sur les erreurs des sens. Elle revient à distinguer la sensation pure nécessairement vraie, et les perceptions mêlées où collaborent tous les sens et même la mémoire et l'imagination et que l'erreur consiste à traiter comme des sensations pures[1]. Ne faut-il pas distinguer également des concepts purs nécessairement vrais, et des appréhensions intellectuelles confuses ? De même qu'il importe de ne pas confondre la simple intelligence infaillible avec un regard d'ensemble, l'intuition avec la contemplation, il importe de ne pas accorder à toutes nos appréhensions intellectuelles la confiance sans réserves à laquelle a droit l'intelligence dans l'acte de saisie des essences. Car

substance et accident n'étaient pas inséparables ; et il devait en tenir compte en philosophant sur la substance et l'accident.

1. *Q.* I *de Verit.* art. 11. « Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter inveniuntur falsitas et veritas in judicio componentis et dividentis ; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad judicium quod ex formatione praedicta consequitur ; unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc quod judicat de sensibilibus, sed secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad judicium quod ex formatione praedicta consequitur ; prout scilicet ex apprehensione tali natum est sequi tale judicium. Sensus autem judicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus ; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cujus in aliis animalibus est existimatio naturalis ; et sic judicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens. Naturalis autem actus alicujus rei semper est uno modo, nisi per accidens impediatur, vel propter defectum intrinsecus, vel extrinsecus impedimentum ; unde sensus judicium de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio ; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum judicium sensus fallitur ». En employant les mots perception et sensation, nous ne faisons que traduire Saint Thomas.

nous avons aussi peu d'intelligences pures que de sensations neuves. La chose va de soi. Comme le répète Saint Thomas, ce n'est pas l'intelligence qui comprend, la volonté qui veut, l'œil qui voit ; c'est l'homme qui comprend par son intelligence, veut par sa volonté, voit, entend, goûte... Or, dans chacun de ses actes, l'homme sain et réveillé se met tout entier avec son passé inscrit dans sa mémoire, dans ses habitudes, avec les trésors acquis de son intelligence et de son imagination, avec l'unité systématique de son caractère et de son tempérament. De jour en jour, il nous devient plus difficile de nous laisser faire par l'objet, au lieu de le recréer à notre image.

C'est une difficulté semblable que nous retrouvons à ne pas attribuer à une chose la définition d'une autre. Saint Thomas va à l'extrême quand il parle de donner du triangle la définition du cercle, et le danger de pareille erreur n'est pas fort menaçant.[1] Mais il y a tous les concepts analogues et ce sont les principaux en métaphysique. Nous disons de la plante, de l'éponge, du cheval, de l'homme, de l'ange, de Dieu qu'ils vivent. Nous disons de l'homme, de l'ange, de Dieu qu'ils sont intelligents et qu'ils ont un libre vouloir. Nous parlons de substance pour une pierre et pour un homme. Et ainsi du reste. Or ici le danger n'est pas une lointaine menace. La plupart de nos erreurs viennent de ce que nous comprenons les choses ou les esprits avec ce que nous sommes, que nous traitons les esprits en choses, et les choses en consciences spirituelles plus ou moins dégradées. Ajoutons que le langage nous leurre. Aisément les mots arrivent à nous tenir lieu d'idées ; nous étiquetons les êtres. Quand notre vocabulaire est pauvre, notre pensée est indigente.

Si donc il ne peut s'agir d'une méthode pour bien concevoir, il peut et doit être question d'une méthode pour éviter

1. *Q.* I *de Verit.* art. 3.

les erreurs faciles. Il est impossible de contrôler l'intelligence dans cette activité qui précède tout jugement. Mais de même qu'on recommande aux mystiques, pour ne pas confondre ce qui est de Dieu et ce qui vient de l'homme de revenir sur leurs pensées et leurs mouvements et de chercher si et quand leur esprit a recommencé d'agir au lieu de se laisser agir[1], il est possible, devant une définition, de s'assurer qu'elle n'est pas absurde, ou confuse, que nous n'avons pas créé l'être que nous prétendons définir, que la définition convient à l'objet dont nous voulons parler. Encore une fois, cette critique ne transformera pas l'évidence indémontrable en nécessité de démonstration. Elle nous empêchera de nous contenter d'évidences illusoires. La règle essentielle sera la suivante : résister à l'évidence qui viendrait de nous pour ne céder qu'à la contrainte de l'objet. Telle quelle, la règle est thomiste à n'en pas douter.

Nous avons insisté sur la critique des définitions parce que l'erreur est plus facile. Pour les principes premiers, les axiomes ou les postulats, le danger est moindre. D'après la leçon 4 *in* I *Post. Anal.*, il faut cependant distinguer. Il y a des principes premiers en eux-mêmes et pour nous, évidents pour quiconque les entend énoncer, « quorum contrarium nullus credere mente potest, etsi ore proferat » : par exemple, que le même ne peut pas être et n'être pas, ou que le tout est plus grand que sa partie. Il y a ensuite des propositions évidentes pour quiconque sait le sens des termes employés, mais que ne concèdera pas d'abord celui qui l'ignore ; par exemple que tous les angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Enfin, il y a des propositions qu'on suppose établies par une autre science. Les propositions évidentes dès qu'on connaît le sens des mots se ramènent à des définitions ; lais-

1. Dans les *Exercices spirituels* de Saint Ignace, cette recommandation est la huitième règle pour le discernement des esprits, de la seconde semaine. C'est la règle classique en matière de révélations.

sons-les donc. Des principes premiers, il n'y a ni démonstration ni critique directe. La leçon 4 *in* IV *Met.* montre que le Philosophe cependant ne traite pas de haut et par le mépris les objections contre ces principes. Il faut à qui nie le principe d'identité faire voir qu'il l'admet pendant qu'il le nie. Ensuite, on recherchera les divers chemins qui mènent à ces négations pour détruire les causes profondes du scepticisme. Mais c'est métaphysique. Retenons la règle méthodique : conduire l'esprit à éprouver la contrainte nécessaire des principes évidents.

Mais que dire de certains axiomes, tels que : « omne agens agit simile sibi, omne agens intendit finem » ? Ce ne sont ni des définitions déguisées, ni des principes absolument premiers, ni des postulats purs. A qui lit de près les preuves qu'en donne Saint Thomas, il apparaît qu'il explique plus qu'il ne démontre[1]. Il y a toutefois entre l'explication d'un principe premier et celle d'un axiome de ce genre une différence. L'explication du principe premier va à montrer qu'il ne peut pas ne pas être admis pour lui-même, dès lors qu'il est énoncé. L'explication d'une proposition comme : tout agent agit en vue d'une fin tend à établir que ne pas y consentir, c'est se refuser à penser, se fermer toute intelligence du monde donné. C'est de la sorte que nous comprenons la leçon 1 *in* II *Phys.* : on ne démontre pas qu'il y ait des êtres qui ont une nature. Ce n'est pas une vérité évidente au même titre qu'une définition ou un principe premier. « Naturam autem esse est per se notum, in quantum naturalia sunt manifesta sensui ». Ce qui revient à dire que ne pas l'admettre, c'est se rendre inintelligible le monde qu'atteignent les sens. Mais que le monde soit intelligible, n'est-ce pas le postulat d'où part la philosophie ? Saint Thomas n'aurait pas aimé la formule. Il ne distinguait pas un postulat d'une hypothèse et rejetait à juste titre de la science

1. Cf. vg. III *Contra Gentes* 2 ; *Ia IIae* q. 1 art. 2.

toute conclusion en dépendance d'un si[1]. N'admet-il pas en fait sous le nom de propositions évidentes ce que nous appelons des postulats, sans les confondre ni avec les principes premiers, ni avec les définitions ni avec les propositions qui ne sont des postulats pour telle science que parce qu'il appartient à une autre de les établir ? Nous le pensons.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point qui n'est peut-être au fond qu'affaire de langue, les conclusions essentielles demeurent. A aucun moment, les vérités évidentes et indémontrables d'où part la démonstration ne cessent d'être indémontrables : ce qui est vu n'est pas ce qui est su[2]. Ces évidences premières auxquelles il faut que s'arrête l'esprit, comme la main quand elle saisit le premier et le dernier anneau d'une chaîne, peuvent et doivent être soumises à un examen critique dont le but est de nous assurer que la contrainte éprouvée par nous est celle de l'objet connu. La vérité, comme la lumière de midi, force les paupières à s'ouvrir, les yeux à s'emplir.

Jusqu'ici il n'a été parlé que des prémisses du syllogisme démonstratif. Mais la science elle-même est le réseau ou la chaîne des conclusions nécessairement tirées de ces évidences premières. Une seule règle s'impose et suffit : que le raisonnement soit rigoureux, nécessaire en vertu de sa rigueur.

1. *In* I *Periher*, l. 1. « Vel potest dici et melius, quod hypothetica enunciatio non continet absolutam veritatem, cujus cognitio requiritur in demonstratione, ad quam liber iste principaliter ordinatur ; sed significat aliquid verum esse ex suppositione ; quod non sufficit in scientiis demonstrativis, nisi confirmetur per absolutam veritatem simplicis enunciationis ».

2. Saint Thomas dira bien : « Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa ; et ideo oportet quaecumque sunt scita, aliquo modo esse visa » (*IIa IIae* q. I art. 5). C'est que vue, vision, regard sont des métaphores quand il s'agit d'intelligence, et que donc il faut bien parler d' « aliquo modo ». Mais l'article précédent définissait la vue intellectuelle : « Illa videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem ».

Si le syllogisme est en forme, à la vieille logique de le dire. Saint Thomas lui fait confiance. Il croit d'ailleurs que le syllogisme est un moyen d'apprendre. On ne syllogise pas par volupté d'allonger des atqui et des ergo. « Si scientia non posset acquiri per syllogismum vel argumentum, nulla esset necessitas demonstrativi syllogismi »[1]. Mais il y a bien un syllogisme qui fait savoir et la démonstration n'est pas autre chose : « Definit (Aristoteles) syllogismum demonstrativum per hujusmodi finem, dicens, quod demonstratio est syllogismus scientialis, idest faciens scire »[2]. Descartes ne parlera pas cette langue ; tant s'en faut ! « Je pris garde que, pour la Logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler, sans jugement, de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre »[3]. Il avait déjà écrit : « Mirabuntur autem fortasse nonnulli, quod hoc in loco, ubi qua ratione aptiores reddamur ad veritates unas ab aliis deducendas, inquirimus, omittamus omnia Dialecticorum praecepta, quibus rationem humanam regere se putant, dum quasdam formas disserendi praescribunt, quae tam necessario concludunt, ut illis confisa ratio, etiamsi quodammodo ferietur ab ipsius illationis evidenti et attenta consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formae concludere... »[4]. Et il décidait : « Unde patet illos ipsos ex tali forma nihil novi percipere, ideoque vulgarem Dialecticam omnino esse inutilem rerum veritatem investigare cupientibus, sed prodesse tantummodo interdum posse ad rationes jam cognitas facilius aliis exponendas, ac proinde illam ex Philosophia ad Rhetoricam esse transferendam »[5]. La raison donnée est que, pour tirer la conclu-

1. *In* I *Post. Anal.* l. 1.
2. *In* I *Post. Anal.* l. 3.
3. Seconde partie p. 17.
4. *Regulae*, regula 10. X pp. 405-406.
5. *Ibidem* p. 406.

sion, il faut déjà la connaître. On serait tenté de dire que Saint Thomas ignorait si peu l'objection qu'il fondait la valeur du syllogisme sur cette nécessité de notre intelligence de passer constamment de la puissance à l'acte, de partir d'une connaissance qui préexiste sous une certaine forme pour aller, en argumentant, de l'imparfaitement au pleinement connu. Mais ce serait jouer sur les mots, identifier syllogisme, argument, discours[1]. On peut concéder à Descartes que le syllogisme n'est pas un instrument d'invention. Aussi bien n'est-ce pas ce que lui demandait Saint Thomas. Le rôle du syllogisme démonstratif est de faire savoir, de transformer une proposition que nous connaissons par ailleurs, et peut-être comme certaine, en conclusion, nécessaire de la nécessité des principes auxquels notre argument en forme la relie. En avouant que le syllogisme sert à enseigner ce que l'on sait, Descartes accorde tout si, par enseigner, il entend, comme Saint Thomas, communiquer ce que l'on sait de façon à emporter la conviction du disciple. Car si la logique a cette efficacité de contraindre qui nous écoute à nous suivre jusqu'aux extrêmes conclusions que nous tirerons d'un principe concédé, c'est qu'elle est un instrument de liaison des idées. Si pouvoir enseigner est une preuve que l'on sait de science achevée[2], c'est que le maître a d'abord lié de la sorte ses idées, en forgeant une chaîne résistante. Mais on voit affleurer ici encore la théorie de la connaissance qui commande l'attitude vis-à-vis de la logique : une connaissance peut être certaine sans être une connaissance de science. C'est le cas de la foi ; l'effort de Saint Thomas ira à faire passer à la science les vérités na-

1. *In* I *Post. Anal.* l. 1. Saint Thomas lui-même distingue argument et syllogisme : « Et hoc est fieri in nobis scientiam per syllogismum aut argumentum quodcumque ». Mais ici il n'entend pas science au sens strict. La leçon 3 ne parlera que de démonstration proprement dite.

2. *In* I *Met.* l. 2.

turelles reçues de la foi, existence de Dieu, création du monde, spiritualité et immortalité de l'âme. C'est vrai pareillement en dehors de la foi ; on peut voir une vérité sans la savoir. Nous avons cité ce que dit Aristote de l'ἀγχίνοια ; il ne s'agit pas là de science proprement dite puisqu'il y a connaissance instantanée, donc pas de discours. Enfin le monde des certitudes d'expérience doit être conquis et organisé par la déduction pour appartenir à la science. D'où suit que tout ce qui répugne au syllogisme répugne par le fait à la science proprement dite. D'où suit également que critiquer un raisonnement, éprouver s'il est rigoureusement logique, s'impose à qui veut savoir. Parce qu'il n'y a de certitude scientifique que celle établie par une déduction impeccable. Parce qu'en définitive, la science est faite de conclusions nécessaires[1]. « Demonstratio est syllogismus scient alis, idest faciens scire ». La logique n'invente pas. Elle fait savoir. Elle construit la science.

Elle est une méthode pour lier les vérités, en former des chaînes sans jeu, ou des filets de corde solide et sans ajoutures. Quand Descartes recommandait de s'entraîner aux raisonnements mathématiques, que prétendait-il sinon que l'intelligence s'accoutumât à chercher le lien des idées ? La pratique des disputes avait, dans l'Ecole, même but et semblable valeur. Car il est faux que l'esprit opère naturellement ces raccords, et que donné A, B, C, tout le monde voie que A = B = C. La différence entre l'intelligence et la bêtise ou simplement la moindre intelligence n'est pourtant pas ailleurs. Le sot verra indéfiniment A, puis B, puis C. L'intelligent verra A = B, puis B = C, puis A = C. Le plus intelligent verra immédiatement ABC. Le génie est un don de synthèse[2]. Descartes croyait trop à la vertu de la méthode ;

1. C'est parce qu'elles ne lui semblaient pas nécessaires que Saint Thomas refusait la preuve de Dieu par l'idée de Dieu, et celle du commencement du monde par sa contingence.

2. Dans ses *Dialogues sur le Commandement* (Grasset 1925), M. Maurois fait dire au Philosophe qui représente le civil : « C'est

il ne suffit pas pour avoir du génie de s'exercer longuement à penser avec ordre. Encore est-il que cet exercice est nécessaire et que la fin de la logique est d'acquérir l'habitude d'unir les objets de la connaissance, de tenter partout des rapprochements. Peut-être même avons-nous concédé trop vite que cette vieille logique formelle et mineure ne pouvait servir à inventer ? Le syllogisme n'apprend rien ; soit. Mais s'entraîner à raisonner en forme, s'obliger donc à résumer sa pensée en propositions courtes où chaque mot ait un sens précis et n'en puisse avoir qu'un, chercher l'ordre le meilleur entre des conclusions, n'est-ce pas un travail d'invention ? La comparaison semblera paradoxale[1]. Et cependant, comme versifier ne rend pas poète, mais que l'habitude d'écrire en vers est une méthode pour apprendre les mots, leurs nuances, leur sonorité, leurs affinités, pour apprendre aussi la concision et les tours rapides et le jeu d'une syntaxe ferme et souple, aussi ne faut-il pas dire de la logique qu'elle forme à trouver les nuances des idées en les pressant, et en les rapprochant les unes des autres, leurs sympathies et

une étrange folie que de vouloir qu'un grand général soit en même temps un grand esprit. Peut on rêver métier plus simple ? Il n'y a jamais que quatre solutions : Rester sur place, battre en retraite, enfoncer le centre ou tourner l'aile. Mais le vocabulaire technique masque adroitement cette pauvreté » (p. 5). Le Lieutenant répond que les situations que peut traiter un romancier ne sont peut-être pas fort nombreuses et que cependant Anna Karénine et Mme Bovary ne se ressemblent guère. Il ajoute plus pertinemment que l'art est question d'exécution. Que ne passe-t-il à la contre offensive, ce conquérant ? Car les raisonnements des philosophes ne sont pas beaucoup plus variés que les mouvements d'une armée : déduction, induction, preuve par l'absurde, convergence des raisons probables... En réalité, l'intelligence du philosophe qui trouve un argument, où des milliers et des milliers d'hommes n'ont rien vu et continuent à ne rien voir, est de même nature que celle du chef qui saisit l'occasion que tant d'autres eussent laissé passer, et décide la bataille heureuse.

1. Ceux qui ont longtemps pratiqué la dispute scolastique savent qu'il en est des argumentations en forme un peu comme des poésies faites avec un dictionnaire de rimes. Il n'y a, à mépri-

leurs antipathies ? L'excès consisterait à croire que la logique d'Aristote ou la méthode de Descartes peuvent suffire à l'éducation de l'esprit. Ce serait confondre intelligence et raison. Mais dès lors qu'avec Saint Thomas on les distingue et plus outre le travail déductif de la raison et l'activité, antérieure au discours, de l'intelligence, dès lors qu'on réduit la science strictement dite à la connaissance des conclusions nécessaires, on peut et on doit dire que la logique est l'instrument de la science, et que, si l'évidence est la marque des vérités vues, la nécessité logique est celle des vérités sues.

Le discours pourtant doit s'arrêter. Dans la poursuite de la vérité, la chasse n'est pas la fin mais la prise. La science doit s'achever en contemplation. « Speculatio veritatis est duplex : una quidem quae consistit in inquisitione veritatis ; alia vero quae consistit in contemplatione veritatis jam inventae et cognitae. Et hoc perfectius est, cum sit terminus, et finis inquisitionis »[1]. Il faut que cesse le mouvement et que l'âme s'immobilise dans la contemplation d'une simple vérité[2]. Mais qu'est cette contemplation ? S'agit-il d'embrasser d'un regard la chaîne entière des déductions et de s'habituer, comme Descartes voulait qu'on le fît, à la parcourir instantanément ? Oui, sans doute, et tant que l'intelligence ne réunit pas les extrêmes, il y a discours. Mais la philosophie n'est pas une ligne droite que tendrait l'esprit. Elle

ser le travail patient, la recherche des mots et des rythmes ou celle des arguments courts et pressants, que ceux qui préfèrent croire à la paresse des grands hommes. M. Valéry l'a remarqué justement à propos du bonhomme La Fontaine : « Qui dit exactitude et style, invoque le contraire du songe ; et qui les rencontre dans un ouvrage doit supposer dans son auteur toute la peine et tout le temps qu'il lui fallut pour s'opposer à la dissipation permanente des pensées » (*Variété*, p. 57. Nouvelle Revue Française, 1924).

1. *In* X *Ethic.* l. 10.

2. *IIa IIae* q. 180 art. 3. art. 6 ad 2. *In Boetium de Trinit.* q. 6 art. 1 ad 3 quaestionem.

ressemble plutôt à un réseau de chemin de fer où les voies se croisent, se joignent, se suivent, s'écartent, convergent enfin vers une capitale dont tout part, où tout revient. Il faut s'élever jusqu'à tenir sous le regard le réseau entier. Car tant que la raison n'a pas raccordé les lignes, la philosophie est en devenir. L'image est déficiente. Parce que le raisonnement à partir des définitions, des principes, des propositions évidentes et premières n'est pas une addition et une succession d'intuitions distinctes, mais l'explication d'une intuition dont nous n'épuisons pas d'abord la richesse et qu'il est nécessaire de dérouler pour la pénétrer, de par la nature de notre intelligence qui raisonne dans le temps en étendant des images. Comme le lièvre mené longtemps revient à son gîte, la raison, qui semblait filer tout droit, décrit un cercle. L'objet de la contemplation est moins la chaîne des moyens termes que la majeure première où il faut voir enfin que tout était contenu. Mais cette contemplation finale est-elle un acte de simple intelligence ? Saint Thomas semble le dire puisqu'il accorde qu'elle est infaillible comme l'intelligence des premiers principes[1]. Cependant il fonde aussi l'utilité de l'étude dans les ordres religieux sur la nécessité de fuir des erreurs fréquentes dans la contemplation des choses divines[2]. En réalité, Saint Thomas emploie contemplation en des sens multiples. Pour nous en tenir à la contemplation qui clôt la déduction, elle est à la fois une vue de l'intelligence infaillible dont l'objet est à l'arrivée le même qu'au départ, un simple regard où nous ramassons le discours et qui vaut ce qu'a valu le discours. Il faudrait distinguer enfin l'évidence des principes ou des essences, la nécessité logique du raisonnement qui se ter-

1. Ibidem *IIa IIae* q. 180 art. 6 ad. 2.

2. *IIa IIae* q. 188 art. 5. « Alio modo studium litterarum juvat ad contemplativam vitam indirecte, removendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant ».

mine à l'évidence d'un lien entre deux termes, l'évidence dernière qui fait voir, dans la lumière du principe d'où l'on est parti pour y revenir, les conclusions que la raison a tirées. Tandis que l'évidence d'où l'on part est constante et n'est pas susceptible de degrés, l'évidence où l'on aboutit est celle d'un objet qui de soi n'est pas lumineux mais qu'un acte synthétique de l'intelligence maintient dans la lumière d'un objet lumineux. De là vient que cette évidence peut disparaître ou que sa clarté peut diminuer, selon que se relâche l'effort de l'esprit qui unit les conclusions aux principes. C'est pourquoi nous avons parfois tant de peine à retrouver des évidences que nous avions possédées. Mais alors l'erreur est possible, et la cause en est notre impuissance à continuer une contemplation à laquelle nous avons dû monter laborieusement[1]. A la critique des évidences premières, à la critique pas à pas du discours, la méthode doit ajouter une critique de l'évidence finale qui consistera à s'assurer que l'esprit ne s'est pas détendu et par conséquent à vérifier la solidité du raisonnement entier. Une éducation de l'intelligence est nécessaire qui permette de prolonger la contemplation le plus possible. Nous en traiterons plus utilement à propos des exigences de l'objet. Mais voyons d'abord si la méthode de la philosophie comme science ne doit pas se préciser puisque la philosophie est, plus que science, sagesse.

III

La sagesse est la science parfaite qui est la science des dernières causes. Car, si on peut savoir qu'une chose est ou que telle conclusion est nécessaire, sans nécessairement savoir pourquoi cette chose est ou s'impose cette conclusion,

1. *In* X *Ethic.* l. 10. La cause en est que nous avons besoin des images pour penser. Cf. *IIa IIae* q. 180 art. 8.

savoir parfaitement c'est comprendre. Intelligere, ce n'est pas voir simplement, mais pénétrer ce qu'on voit, « intus legere ». La sagesse est la science qui va jusqu'à la raison des choses, qui explique que les choses soient ce qu'elles sont. Pour employer les expressions de Saint Thomas, elle n'est pas « scire quia », mais « scire propter quid »[1]. Or il y a autant de raisons qu'il y a de causes. Pourtant, il n'y a que trois causes dernières à découvrir pour s'expliquer quelque être que ce soit. Quel est l'être de cet être, que faut-il qu'il soit pour nous être intelligible tel qu'il paraît et agit ? Quel est l'être distinct de cet être qui explique qu'il soit devenu, qu'il soit ? Quelle est la fin qui nous explique le sens de son existence? En d'autres termes, il faut parvenir à l'essence, à la cause efficiente, à la cause finale, qui, toutes trois, sont premières dans l'ordre ontologique, dernières dans l'ordre logique. Or il s'agit ici de l'ordre logique, de l'invention et de sa méthode. Celle-ci se résumera dans une sévère critique de notre naturelle démarche des effets aux causes.

Car il n'est pas vrai de beaucoup que, si le rapport d'un effet donné à sa cause est constant, il n'y ait qu'un même rapport de tout effet à toute cause. Et d'abord le concept de cause et celui d'effet sont des concepts analogiques. Est cause tout ce qui explique un autre. Est effet tout ce qui s'explique par un autre. L'hydrogène et l'oxygène ne sont pas les causes de l'eau au sens exact où l'essence et l'être sont les causes de l'être contingent, où le père et la mère sont, diversement d'ailleurs, les causes de l'enfant, où le créateur est cause de la créature, où la fin est la cause de l'acte libre, de la nature et de son nécessaire appétit. Les composants, pour être causes du composé, lui doivent être

1. *In* I *Post. Anal.* ll. 22, 24, 36 surtout, et la leçon 3 sur ce que c'est que savoir. Dans la préface des *Principes*, Descartes ne définira pas autrement la sagesse : « Or ce souverain bien, considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi, n'est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est à dire la Sagesse, dont la Philosophie est l'étude » (IX p. 4).

hétérogènes ; on ne bâtit pas une maison avec des maisons. Par contre, la cause efficiente, qu'il s'agisse de la nature cause d'un acte ou de l'être cause d'un autre, doit avoir quelque ressemblance à son effet : « omne agens agit simile sibi ». Plus avant, il y a des effets qui requièrent une cause ordonnée à les produire, des effets qui s'expliquent par la contingence et l'imperfection de leurs causes. Un enfant bien fait et un monstre ne s'expliquent pas de la même façon. En nous, un acte involontaire ne s'explique pas comme un acte libre, l'erreur comme la vérité dans la connaissance. Inutile de poursuivre. Une critique s'impose dont la règle est très simple à formuler, très difficile à respecter : ne dire de la cause que ce que l'effet dont nous partons nous contraint d'en dire.

Le premier travail est de parvenir aux causes intrinsèques d'un être, à ce qui rend compte qu'il soit, et qu'il agisse. A la métaphysique d'établir qu'il n'y a pas de paraître sans être, ou d'activité sans nature. A la méthode de contrôler les conclusions de la métaphysique. Nous rencontrons d'abord les thèses fondamentales de l'ontologie thomiste. Par exemple, toute chose, et nous ne connaissons par expérience que des choses, est composée d'acte et de puissance, de matière et de forme, de substance et d'accidents, d'essence et d'être. Ou encore : tout être est un sous peine de n'être pas ; un être composé ne peut donc avoir qu'une forme substantielle et qu'un « esse » substantiel. Pour que de telles conclusions soient nécessaires, il n'y a qu'une condition, mais elle est constante : nous pouvons et devons dire d'un être ce qu'il faut que nous le disions pour qu'il nous soit intelligible. Parlant strictement, l'évidence des thèses métaphysiques est celle d'une nécessité : oportet quod, impossibile est non esse. Or cette nécessité n'est pas purement logique. Un suarézien peut entendre l'argumentation thomiste concluant à la distinction réelle d'essence et d'être, voir qu'elle est en forme, sans admettre la conclusion. Un augus-

tinien de l'école franciscaine peut entendre l'argumentation thomiste concluant à l'unité de la forme substantielle, voir qu'elle est en forme, et ne pas conclure. Cette nécessité est nécessité d'intelligence. On la voit ou on ne la voit pas. Il faut en dire ce que Saint Thomas et Aristote disent des concepts simples : « si quis a vero discordat, hic non intelligit »[1]. D'où suit, pour l'enseignement, une conclusion importante, que nous aurons à développer dans quelques pages : l'enseignement doit amener le disciple à sentir une nécessité d'intelligence.

Quand il s'agit de monter d'une activité à une nature, la règle est toute pareille : nous pouvons et devons dire de la nature ce qui est requis que nous en disions pour que l'activité donnée soit intelligible. Les exemples abondent dans l'anthropologie thomiste. L'homme est composé d'esprit et de matière parce que la connaissance intellectuelle est inexplicable par la seule matière. Il y a en nous distinction réelle de l'intelligence et de la volonté parce que la liberté du vouloir est irréductible à la nécessité du connaître. Mais on doit prendre garde de ne pas mettre plus dans la cause que ne demande l'effet. De ce qu'il faut un principe de toute activité, et donc une intelligence distincte des sens, il serait trop prompt de déduire que cette intelligence ait une existence propre, ou encore que ce soit l'intelligence qui entende, et non l'homme par son intelligence. La critique précisera la nature de l'effet et son rapport de ressemblance à sa cause, la vertu qu'exige l'effet dans sa cause, car il y a des effets qui épuisent la vertu de la cause et d'autres qui ne

1. *In* I *Periher.* l. 2. Nous avons connu un jeune et fervent thomiste qui mit plusieurs mois à réaliser l'argumentation thomiste concluant à la distinction réelle d'essence et d'être. Il la « vit » un soir, tandis qu'il regardait sa lampe. On connaît l'exemple de Poincaré, voyant soudain une vérité, pendant qu'il levait le pied pour monter dans un autobus. Il n'y a que les esprits trop logiques à rire de ces vues soudaines comme ils se moquent des poésies qu'ils ne comprennent pas.

l'épuisent pas. Et donc le métaphysicien doit déterminer ce qu'il faut expliquer et n'admettre rien qui ne soit nécessaire à l'explication. Ici revient en outre la distinction des effets naturels, des résultantes du hasard, de la contingence qui se manifeste dans l'activité des natures de par leur imperfection. Il n'y a de conclusion philosophique que celle qui remonte d'un effet nécessaire et parfait à sa cause propre[1]. De là vient que pour atteindre une nature, il n'est pas indifférent de partir de quelque activité que ce soit : il faut partir d'effets qui soient expressifs, qui soient des signes. On ne connaîtra jamais l'homme en ne s'attachant qu'à cette activité qui nous est commune avec les brutes. Répétons : d'effets nécessaires et parfaits donc constants chercher la cause propre, nécessaire et suffisante dans une nature qui les explique[2].

Il ne peut suffire au philosophe de comprendre d'un être qu'il soit en déterminant ce qu'il est. L'expérience ne nous montre que des êtres qui deviennent. Le devenir doit être intelligible, ce qui fait qu'un être est en dépendance d'un autre. Car l'univers n'est pas composé d'êtres juxtaposés, mais de parties qui agissent et réagissent les unes sur les autres, qui ne se transforment pas seulement mais sont transformées. A tout devenir concourent d'innombrables causes. Il faut peu à peu isoler la cause principale, celle qui seule ou avec les autres explique, sans laquelle les autres n'expliquent rien. A cette détermination des causes tendent les méthodes diverses des sciences d'observation, de la psychologie comme de la médecine ou de la physique. Nous ne

1. C'est pourquoi il n'y a pas d'explication philosophique des actes libres. Il y a une science de la liberté et de ses conditions, non de chaque détermination libre. Les actes nécessaires sont seuls objets de science au sens strict, parce qu'ils ont un quia nécessaire et un propter quid également nécessaire.

2. Nous dirons plus loin la difficulté qu'il y a à accorder cette invention des natures et l'intuition des essences. Le thomisme ne marque ici aucun progrès sur l'aristotélisme.

nous donnerons pas le ridicule de les découvrir dans Aristote et surtout dans Saint Thomas qui n'a jamais su ce qu'était l'expérimentation. Sans doute, c'est la même règle toujours : remonter à la cause propre par l'effet nécessaire. Mais comment s'applique cette règle en matière d'expérience, pour rechercher les causes de tel ou tel devenir, il ne s'en est point inquiété. Ne demandons au thomisme qu'une métaphysique du devenir.

Il y a cependant un problème qui a préoccupé plus que tout autre la pensée de Saint Thomas, celui de la création. Une créature quelle qu'elle soit ne s'explique que par Dieu : que devons-nous dire des rapports de la créature au créateur ? Cette première question relève uniquement de la métaphysique. A partir des créatures, comment parvenons-nous à Dieu, et que pouvons-nous affirmer de lui ? Cette seconde question implique une critique de l'argument de causalité sur lequel se fonde la théologie naturelle. Or ici Saint Thomas a été nouveau, par la rigoureuse méthode qu'il a mise à établir les thèses traditionnelles. Nous pouvons et devons dire de Dieu par la raison tout cela et cela seulement qui est requis pour que les créatures soient expliquées par la cause première de leur être. Donc nous nous garderons soigneusement de considérer les créatures comme des effets qui épuiseraient la vertu de leur cause, et aussi de chercher en Dieu une ressemblance à ses œuvres qui permettrait de lui attribuer leurs perfections telles qu'elles sont précisément en elles. Donc à nouveau, tout ce qui est imperfection nécessaire dans la créature ne peut s'expliquer par Dieu mais doit s'expliquer par la contingence de qui n'est pas son être. Car, et c'est la raison dernière, la relation de cause à effet n'existe pas de Dieu à ses œuvres, mais il n'y a de réel que la relation de l'effet à sa cause. N'allons pas plus loin ; il ne saurait être question d'exposer en raccourci la théodicée thomiste[1]. C'est un point d'ailleurs qui

1. Cf. *Contra Gentes* I 3, III 39 et 41 : notre connaissance part

n'offre pas de difficultés d'interprétation à moins qu'on n'y introduise la critique du concept et de la doctrine thomiste de la connaissance[1].

Une dernière cause reste à découvrir, de toutes la plus importante aux yeux du philosophe. Savoir d'un être ce qu'il est et comment il est devenu et subsiste, ce n'est pas encore le comprendre. Pourquoi est-il ? Que signifie-t-il ? Le demanderons-nous au créateur ? Mais du créateur et de ses desseins nous ne savons que ce que dit la créature. C'est elle qu'il faut interroger. Puisque sa fin ne peut être que sa perfection, demandons à la nature où elle tend. Ici encore, il est essentiel de ne partir que du nécessaire et du parfait. Ce qui est fortuit, imparfait, accidentel n'a pas de sens. Ce qui est libre ne s'explique pas absolument par une nature. Ainsi de l'homme. Ce ne sont pas ses actes libres qui nous révéleront sa fin, mais ce qu'il y a de vouloir nécessaire en chaque vouloir libre. Si même il est question non plus de l'homme, mais de tel homme, nous cherchons ce qui est constant, le caractère ; et c'est pourquoi la vie est plus significative que les paroles, l'œuvre plus expressive que la théorie ou l'explication de cette œuvre par l'ouvrier. Toute œuvre humaine, machine inventée, tragédie, cathédrale, sonate, aquarelle, qui n'a de sens que par des explications surajoutées, est imparfaite et sans intérêt profond. Dès lors qu'une œuvre est parfaite, elle subsiste, loin de son auteur, après lui, et révèle sa signification à qui l'interroge. Il en est ainsi des œuvres de Dieu, sauf qu'elles tiennent de lui à tout moment leur être. Ce qu'elles sont, nous dit ce qu'elles veulent, ce que veut leur auteur.

des sens et n'est que des « choses ». *Ia* q. 2 art. 1, 2. q. 12 art. 12 et surtout q, 13.

1. On trouvera un exposé du thomisme, merveilleusement clair et dégagé, dans le *De Deo Uno et Trino* du cardinal Billot, Pars prior, caput tertium (commentaire des questions 12 et 13 de la *Ia*).

D'où suit que, les parties n'ayant de sens que dans le tout et pour le tout, le philosophe à la chasse du pourquoi dernier d'un être, s'il est obligé de le décomposer pour le connaître, se défendra de traiter les parties en êtres autonomes. C'est le grand danger qui menace en particulier la psychologie : isoler la sensation de l'intellection et, plus encore, l'action volontaire de la connaissance, ce serait briser l'homme. Le souci doit être à l'opposé de considérer l'ordre des parties et de croire à cet ordre quand il n'apparaît pas clairement. Quelles que soient par exemple les erreurs où nous engagent les sens, les imperfections de la connaissance et les défaillances du vouloir, qui ont leur source dans le corps, Saint Thomas posera d'abord que l'homme étant un être un, composé d'esprit et de matière, l'union au corps est pour le bien de l'âme[1].

Enfin, ce qui est vrai de chaque être est vrai de l'univers. Il a un sens que nous révèle son ordre. Car le philosophe ne saurait se contenter de prouver que tout être agit en vue d'une fin, et quelle est cette fin prochaine. Il ne s'arrêtera pas à cette conclusion que tout venant de Dieu retourne à Dieu : « omnia appetunt, omnia intendunt assimilari Deo ». Omnia, ce n'est pas une multitude, c'est une cité gouvernée et une armée commandée. Le philosophe ne comprendra l'univers que lorsqu'il en donnera une explication où tous les êtres seront des parties, où toutes choses seront causées et causantes, en vue d'une seule fin, la fin de l'univers, « ut explicetur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis ». Qu'il y ait un ordre, Saint Thomas le tient pour d'abord évident. Déterminer cet ordre est la tâche suprême de la philosophie si elle est une connaissance explicative du monde. Là encore et surtout il importe de regarder de haut, de négliger les jeux du hasard ou les exceptions aux lois générales, d'atteindre ce qui est nécessaire.

1. *Ia* q. 76 art. 5. q. 84 art. 8 et surtout q. 89 art. 1.

Bref, si la philosophie, parce qu'elle est science, doit partir de principes évidents ou d'intuitions infaillibles et ne tirer que des conclusions en forme, parce qu'elle est sagesse, elle s'imposera de monter laborieusement, assurant chaque pas, des effets nécessaires à leurs causes propres. Mais que de périls à éviter, que de difficultés à surmonter ! La métaphysique n'est pas une plaine largement ouverte où l'esprit descendrait par des routes en lacets, à pente douce. Elle est un haut plateau, dont peu d'hommes ont atteint les bords. On ne se risque pas à de pénibles et dangereuses ascensions sans un long entraînement. Il y a de même une méthode d'entraînement à la métaphysique, qui est une éducation de l'esprit. Car la loi ne souffre pas d'exception : « requiritur proportio cognoscentis ad cognoscibile ». L'objet a ses exigences.

IV

On ne commence pas, on finit par la métaphysique. Notre connaissance, en effet, part des sens et nous sommes longtemps cet enfant qui se traîne par terre. Quand il apprend à se dresser et à marcher, il ne quitte guère le sol des yeux et cherche des appuis ; ainsi l'esprit, qui s'est libéré de l'obsession du sensible présent, ne se meut encore que dans l'espace, prisonnier de l'imagination. La pensée pure, où les images ne sont plus qu'une condition, un accompagnement, et cessent d'être un objet, n'est possible qu'aux esprits adultes. En outre, pour déchiffrer le monde, ses lois, les ordres qui composent l'ordre, du temps est nécessaire et de l'expérience. C'est encore une expérience de la vie intérieure qui permet de comprendre quelque chose à la psychologie, laquelle commande la métaphysique, science des esprits, de Dieu. La métaphysique veut un esprit formé, un homme mûri par la vie. « Je pensai, dira Descartes, que je ne devais point entreprendre d'en venir à bout, que je n'eusse atteint

un âge bien plus mûr que celui de vingt-trois ans, que j'avais alors »[1]. Saint Thomas dit excellement la même chose, commentant un célèbre passage du Philosophe. « Movet circa hoc quaestionem, scilicet quare puer potest fieri mathematicus, non autem potest fieri sapiens, idest metaphysicus vel physicus, idest naturalis. Ad hoc respondet Philosophus, quia haec quidem, scilicet mathematicalia, cognoscuntur per abstractionem a sensibilibus quorum est experientia ; et ideo ad cognoscendum talia non requiritur temporis multitudo. Sed principia naturalia quae non sunt abstracta a sensibilibus, per experientiam considerantur ad quam requiritur temporis multitudo. Quantum autem ad sapientiam, subjungit quod juvenes sapientialia quidem scilicet metaphysicalia non credunt, idest non attingunt mente, licet dicant ore ; sed circa mathematica non est immanifestum eis quod quid est, quia rationes mathematicorum sunt rerum imaginabilium, sapientialia autem sunt pure intelligibilia. Juvenes autem de facili capere possunt ea quae sub imaginatione cadunt. Sed ad illa quae excedunt sensum et imaginationem non attingunt mente, quia nondum habent intellectum exercitatum ad tales considerationes, tum propter parvitatem temporis, tum propter plurimas mutationes naturae. Erit ergo congruus ordo addiscendi, ut primo quidem pueri logicalibus instruantur, quia logica docet modum totius philosophiae. Secundo autem instruendi sunt in mathematicis quae nec experientia indigent, nec imaginationem transcendunt. Tertio autem in naturalibus, quae etsi non excedunt sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam. Quarto in moralibus quae requirunt experientiam et animum a passionibus liberum, ut in primo habitum est. Quinto autem in sapientialibus et divinis quae transcendunt imaginationem et requirunt validum intellectum »[2]. C'est la même doctrine que Saint Tho-

1. Seconde partie, p. 22.
2. *In* VI *Ethic.* l. 7.

mas expose, à propos des degrés de la contemplation, interprétant Richard de Saint-Victor en aristotélicien[1]. Que cette marche vers Dieu soit longue, pénible, il ne craint pas de le répéter fortement ; aussi bien, il en conclut l'utilité et même la nécessité pratique de la foi[2]. Toutefois, il convient de distinguer deux affirmations. L'ordre naturel de la connaissance va de la sensation à l'intelligence la plus purement spirituelle. D'où suit un itinéraire vers Dieu comme un ordre des sciences. La métaphysique est intelligence réelle et ne bâtit pas de sa grâce une psychologie, une physique, une théodicée ; elle rend compte de l'expérience, elle l'explique. D'où suit qu'il est présomptueux de négliger l'ordre de la nature, de brûler les étapes de la marche vers les principes de l'être, les intelligences, Dieu, qu'il est de plus vain d'y prétendre, car une métaphysique, qui se passerait des sciences et de la psychologie, ne serait qu'un jeu de concepts, quelque chose comme ces boîtes de constructions qu'on donne aux enfants pour qu'avec des colonnes, des chapiteaux, des morceaux de bois de toutes formes et de toutes dimensions, ils élèvent d'ingénieux et fragiles édifices[3].

L'objet de la métaphysique est l'intelligible pur. La pen-

1. *IIa IIae* q. 180 art. 4 ad. 3 : Ad tertium dicendum, quod per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium ; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia ; in tertio vero gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia ; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quae per sensibilia pervenitur ; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium quae per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt : in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quae ratio nec invenire, nec capere potest ; quae scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinae veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur ».

2. *Contra Gentes* I 4 ; III 38, 39.

3. Saint Thomas accordait moins d'importance que ne faisait Aristote à l'information et surtout à la formation scientifique du philosophe.

sée métaphysique doit être aussi purement intellectuelle que possible[1]. Ailleurs, toujours d'après Aristote, Saint Thomas détaille la difficulté[2]. Descartes ne parlera pas autrement de ceux qui « sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible »[3]. Il faut se défaire, c'est trop évident, des façons basses de penser, des habitudes qui deviennent des servantes maîtresses. Bon pour l'enfant et la multitude de ne saisir que des fables ou des mythes ; la philosophie n'est pas un conte. Tous les appuis auxquels se cramponne la pensée timide doivent être abandonnés l'un après l'autre. Il faut dépasser l'abstraction mathématique, lâcher les intuitions imaginaires, renoncer à voir dans l'espace ce qui n'est pas spatial, à mettre dans le temps ce qui n'est pas du temps. A plus forte raison, doit-on renoncer à sentir. La philosophie est objet d'intelligence libérée. « Intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus ; sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis »[4]. Or l'intelligence ne s'emprunte pas. Si donc il faut écouter, s'instruire, un moment vient de penser par soi-même. Ceux qui, paresse ou dégoût du raisonnement, ont besoin d'autorités, autorité des philosophes, ou des poètes, ces menteurs, ne sont pas propres à la philosophie.

1. *In Met.* Proemium.

2. En fait, « le livre Alpha ἐλαττον (α) est une préface évidemment apocryphe et d'ailleurs ici hors de place, à une Physique. Parmi les anciens on l'attribuait généralement à Pasiclès de Rhodes, neveu d'Eudème » (Hamelin, *op. laud.*, p. 35). Mais peu nous importe puisque ce sont les idées de Saint Thomas que nous cherchons dans les Commentaires.

3. Quatrième partie, p. 37. Saint Thomas n'est pas plus tendre pour ceux qui sont inaptes à la métaphysique : « fortis imaginationis, non habentes intellectum multum elevatum », « propter dominium sensitivae virtutis in eis et debilitatem intellectus » (*In* II *Met.* l. 5).

4. *IIa IIae* q. 180 art. 5 ad 2.

Et de même, ceux que fatigue la recherche de la certitude, soit parce qu'ils sont incapables de suivre un raisonnement un peu étendu, soit parce qu'ils s'imaginent faussement que l'intelligence n'a que faire de cette critique sévère et soupçonneuse de la connaissance, que c'est procédé mesquin, inutile minutie, avarice spirituelle[1].

Il est un préjugé plus malaisé à détruire, celui de ces esprits aigus et trop amoureux de clarté qui méprisent les probabilités et les arguments persuasifs et ne connaissent qu'une certitude[2]. Il est bon, certes, de ne pas se payer de peut-être et de sans doute. C'est la marque d'un esprit vigoureux. Encore doit-on savoir que la certitude n'est pas toujours possible et que toute certitude n'est pas mathématique. La démonstration directe est supérieure à la preuve par l'absurde, et la démonstration qui va de la cause à l'effet autrement satisfaisante que celle qui de l'effet conclut à l'existence de la cause[3]. Mais des esprits séparés et de Dieu, nous n'aurons jamais que cette connaissance imparfaite[4]. De notre âme elle-même, nous avons une expérience certaine qui ne sera jamais intuition lumineuse[5]. Quand il s'agira de comprendre en quelque manière les vérités révélées, force sera de nous contenter de probabilités, de similitudes, de convenances[6]. Aux exigences d'un esprit avide de clarté, ne

1. *In* II *Met.* l. 5. Ce n'est pas la seule page de Saint Thomas à l'honneur de la critique et à la louange de l'esprit critique.

2. *In* II *Met.* l. 5.

3. *In* I *Post. Anal.* ll. 22-24, 37 et 38.

4. *Contra Gentes* I 3, 12. III 41-45.

5. III *Contra Gentes* 46. *In I de Anima* l. 1.

6. I *Contra Gentes* 8. *In Boetium de Trinitate* q. 1 art. 4. q. 2 art. 1 ad 5, et art. 3. Ce dernier article est le meilleur exposé et le plus plein de la pensée de Saint Thomas sur l'utilisation de la philosophie en théologie. Il ne sera pas inutile de faire remarquer que probabilis ou probabilitas n'ont pas, dans la langue de Saint Thomas, le sens du français, probable ou probabilité. Les « rationes probabiles » sont plutôt des convenances, ou des indices, ou des rapprochements ingénieux.

pas joindre une intelligente modestie, c'est s'exposer à trop de tentatives présomptueuses dont les plus lourdes erreurs sont le prix[1]. La psychologie pratique est nécessaire, et aussi une théorie de la connaissance, de ce que nous sommes, et de ce que nous pouvons. Une chauve-souris ne pointe pas droit au soleil.

Il serait aussi dommageable de confondre l'intelligence et la raison. On ne raisonne pas pour raisonner, mais pour parvenir à une vérité qui est objet d'intelligence. Les esprits trop logiques ressemblent à ces généraux qui font des préparatifs d'attaque, des manœuvres, des concentrations de troupes, et n'attaquent jamais. Leur erreur consiste à croire que, pour avoir donné plusieurs arguments d'une même vérité, ils la possèdent mieux que celui qui, content d'un argument solide, s'arrête et s'accoutume à regarder, à contempler, à voir non pas son argument et qu'il est bon, mais ce à quoi se termine l'argument. Monter plusieurs fois par divers chemins à la cime d'une montagne, redescendre après un coup d'œil rapide, remonter, et ainsi de suite, n'est pas le moyen de connaître le paysage qui se découvre du sommet[2]. Monter et chercher un chemin qui aboutisse, oui ; en haut, le moment est venu de contempler. Car il s'agit de voir ; la métaphysique est affaire d'intelligence[3]. Or de

1. *IIa IIae* q. 167 art. 1.

2. Toute comparaison doit être prise comme telle. Il est certain que s'il s'agit des preuves de l'existence de Dieu, y parvenir par les cinq voies c'est le mieux connaître que de s'arrêter dès l'abord au moteur immobile. Mais ici même il est plus important de sentir la nécessité d'un acte pur de quelque forme de la contingence que l'on parte, que de savoir par combien de chemins on peut monter à l'acte pur.

3. *In Boetium de Trinitate* q. 6 art. 1 ad 3 quaestionem. Les derniers mots montrent qu'il s'agit bien de la métaphysique. La page est fort belle et cette préférence donnée à l'intelligence, caractéristique de Saint Thomas. Nous ne citons que les premiers mots où l'opposition de raison et d'intelligence est on ne peut plus nette : « Dicendum quod sicut rationabiliter procedere

même que des esprits inégalement pénétrants voient inégalement ce qu'ils connaissent par simple intelligence[1], il y a des degrés dans l'intelligence qu'a chacun de nous des vérités métaphysiques. Il faut une accoutumance, l'habitude de regarder longuement en arrêtant l'importune agitation de la raison, en ramassant toutes ses forces, cherchant à voir au travers, à lire au dedans, à comprendre. On ne le peut qu'autant que cette contemplation est devenue assez facile pour pouvoir se prolonger, parce que l'esprit respire largement à ces hauteurs, parce que l'œil ne se ferme plus à une lumière trop blanche[2]. Mais pareille habitude ne s'acquiert pas en un jour. Elle est contraire à notre naturelle inclination qui est de nous disperser dans les choses au lieu de ramener les choses à l'unité de notre âme. Disons le mot : elle est mortifiante. Tandis que jusqu'à nos yeux clos, jusqu'à nos oreilles que pressent nos mains, bat la fête des couleurs et des sons, quitter les sens, nous obliger à un recueillement qui est une nuit, rentrer en nous ; mortification. Après avoir contenu notre intelligence, l'avoir contrainte à marcher d'un pas posé, à vérifier ses moindres progrès, l'affronter à un problème, tandis qu'il serait si bon de courir le monde des idées, de caresser les questions, de jouir en dilettante des paysages intellectuels ; mortification. Et maintenant, immobiliser la raison impatiente d'argumenter, car c'est un divertissement comme la chasse et le jeu, lui imposer silence, demander à un long regard insistant le secret de la vérité présente, mais qui est trop fière pour se livrer à un passant ; mortification. De cette mortification nécessaire Saint Thomas ,« miro modo contemplativus », nous a donné l'exemple.

attribuitur naturali philosophiae, quia in ipsa observatur maxime modus rationis ; ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae, eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus ».

1. *Ia* q. 12 art. 6 ad 2.

2. *IIa IIae* q. 180 art. 8.

La philosophie veut plus qu'un entraînement de l'intelligence, toute une éducation de tout l'homme ; s'il nous le répète, il parle d'expérience.

Nous n'insisterons pas sur le courage qu'exige le travail. La chose va de soi et que cependant bien peu consentent à ce labeur. « Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest ; quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum »[1]. C'est que « ex parte naturae corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet ». Aussi la vertu de travail consiste-t-elle « in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam »[2]. Ailleurs, Saint Thomas distingue précisément le labeur de réflexion personnelle de la tâche scolaire : apprendre d'un autre, écouter ou lire ne suffit pas[3]. D'autant qu'on ne s'oblige pas à l'étude des philosophes pour savoir ce qu'ils ont dit, mais quelle est la vérité au milieu de tant de systèmes[4].

La patience, l'endurance, l'effort soutenu sont rares. Plus rare le courage de décider, et, quand on a trouvé la vérité, de la tenir, et même de la maintenir respectueusement contre tels qui furent et restent nos maîtres et dont nous reconnaissons sincèrement qu'ils valent mieux que nous à tant de titres. Le P. Rousselot citait ce passage du commentaire sur Job. Job discute avec Dieu. « Videbatur autem disputatio hominis ad Deum esse indebita propter excellentiam qua Deus hominem excellit. Sed considerandum est, quod veritas ex diversitate personarum non variatur ? unde cum aliquis veritatem loquitur, vinci non potest, cum quocumque disputet »[5]. Un plus savant, un plus digne que nous

1. I *Contra Gentes* 4.
2. *IIa IIae* q. 166 art. 2 ad, 3.
3. *IIa IIae* q. 180 art. 3 ad 4.
4. *In* I *de Coelo* l. 22.
5. *In Job* cap. 13 l. 2.

peuvent se tromper. Et le Saint ajoute : « His enim duobus modis potest impediri homo ne etiam veritatem quam certissime novit, disputando defendere possit, dum vel molestatur in corpore, vel sollicitatur in anima timore, aut aliqua passione ». Cette passion, ce peut être l'ambition, la crainte de se compromettre ou le désir de ne publier que des vérités opportunes. Ce peut être une affection qui nous empêche de rompre avec les idées d'un ami cher. Ce peut être une humilité timide, ou une lâche prudence, ou un respect servile. Saint Thomas n'a pas connu, personnellement, les persécutions violentes. Mais qui nierait qu'il ait dû avoir le courage d'avoir raison ?

Encore est-il que le travail pénible fleurit en joies très pures[1], que la vérité console ineffablement ceux qui l'aiment purement et sans considérations humaines. Que dire des privations qu'impose le labeur de penser ? Il y a un ascétisme intellectuel. Sans doute, quelque travail que ce soit n'est guère possible sans renoncement aux plaisirs des sens, et c'est pourquoi l'étude sert à combattre le penchant à la luxure[2]. Tant que les passions ne sont pas apaisées, la tempête intérieure empêche la claire contemplation de la vérité comme elle trouble dans la recherche[3]. Mais s'il s'agit de la philosophie, qui est pure intelligence, et de la connaissance de Dieu qui ne va pas sans amour, la mortification des sens est plus strictement nécessaire. Saint Thomas voit dans la chasteté une condition de la sagesse. « Usus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine et impedit a contemplatione spiritualium quam inquietudo quae provenit in resistendo concupiscentiis horum delectabilium, quia per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhaeret, cum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili ; et ideo

1. *IIa IIae* q. 180 art. 7.
2. *IIa IIae* q. 188 art. 5.
3. I *Contra Gentes* 4. *IIa IIae* q. 180 art. 2.

his qui ad contemplationem divinorum et *cujusque veritatis* intendunt maxime nocivum est venereis deditos esse et maxime utile ab eis abstinere »[1].

Tout ce qui préoccupe et distrait de la seule recherche de la vérité est objet de mortification. Aristote l'avait entrevu et voulait que le sage fut dispensé des inquiétudes matérielles et que la politique même ne l'absorbât pas. Bien au contraire, le gouvernement de la cité avait pour fin d'assurer la paix du philosophe et la liberté de penser. Libérer l'âme ; tel est, pour Saint Thomas, le grand bienfait de la pauvreté religieuse, sa fin. Parce qu'elle dégage des soucis, elle permet la continuité du travail intellectuel et l'union habituelle à Dieu[2]. Pour la même raison, il faut que le philosophe ne soit pas troublé par la vie extérieure, et, s'il se mêle à la vie de son siècle, ne le fasse que dans la mesure où son travail en est aidé, ou selon l'exigence de la charité et de l'ordre même qui veut que la pensée règle l'action et donc que les sages inspirent et conseillent les politiques[3].

1. III *Contra Gentes* 136. *IIa IIae* q. 180 art. 2 ad 3.

2. III *Contra Gentes* 133. *IIa IIae* q. 186 art. 3. *Contra Impugnantes Dei cultum* Pars II cap. 3 vers la fin. « Qu'on prenne les chapitres de *la Somme contre les Gentils* sur la pauvreté et la chasteté religieuse. On n'y trouvera pas cet enthousiasme pour le dénuement, ni cette soif d'imiter Jésus souffrant qui transportaient Saint François ; on y trouvera un grand amour de la contemplation et de la paix, une vue claire de ce qui les empêche : soucis de la famille, de la propriété, de l'organisation des actions extérieures » *(Christus, La Religion chrétienne*, p. 191). Sans vouloir aucunement comparer pour préférer, nous devons comparer pour comprendre. La pauvreté thomiste et dominicaine n'est ni la pauvreté de Saint François ni celle, plus tard, de Saint Ignace.

3. *IIa IIæ* q. 182 art. 3 ad 4. q. 188 art. 6 ad 8. L'obéissance religieuse a la même valeur de libération spirituelle : III *Contra Gentes* 130. Ici ce n'est plus à Saint François mais à Saint Ignace qu'il faut les comparer pour saisir l'originalité de la doctrine thomiste et dominicaine. L'obéissance est pour Saint Ignace comme pour Saint Thomas un sacrifice et le plus intime. Mais Saint Thomas voit dans l'obéissance un moyen de se libérer, « ad amputan-

Un dernier détachement s'impose, celui de la raison pratique. Par où Saint Thomas comme Aristote s'opposent à Descartes qui se voulait rendre maître et possesseur de la nature, et donner aux hommes une philosophie qui servît à inventer « une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent »[1]. La philosophie n'est pas un moyen. Connaître pour connaître, c'est notre fin. Non pas qu'il faille pousser droit jusqu'à sortir de l'humanité et juger de l'excellence d'une science à son inutilité pratique. Mais le philosophe ne cherche la vérité que pour elle-même, et l'aime d'un amour pur de tout intérêt. D'où suit qu'il ne l'aime pas comme son bien et sa propriété, mais parce qu'elle est la vérité.

Enfin, puisque les principes de l'être ne sont pas tout l'objet de la métaphysique, que ce sont les âmes, les anges, Dieu que veut connaître le philosophe, et puisque la raison nous apprend que Dieu ne se conquiert pas mais se donne, que la vigueur et la pénétration de notre intelligence et jusqu'à son bon usage sont un don de sa libéralité, il n'y a pas de philosophie sans humble amour de Dieu et sans prière[2]. Nous sommes loin d'Aristote. La prière et le pur amour de Dieu pour lui-même sont essentiels à la recherche philosophique ; car elle est une route par où l'on monte à Dieu.

V

Nous aidant de Saint Thomas, nous avons décrit ce que devrait être une méthode thomiste en philosophie. De l'in-

dam sollicitudinem hominis etiam circa seipsum ». Saint Ignace y voit plutôt un moyen de se rendre un instrument excellent à la gloire de Dieu, dans la main du supérieur.

1. Sixième partie p. 62. Sur ce détachement de la raison pratique, nous reviendrons dans la cinquième partie.

2. *IIa IIae* q. 180 art. 3 ad 4.

vention, nous avons dit les conditions élémentaires et ce que devait être la critique. Mais une méthode de préparation à la philosophie, de contrôle de la pensée philosophique n'est pas proprement une méthode d'invention. Aussi ne nous échappe-t-il pas que les pages qui précèdent ne rendent pas compte de la naissance du thomisme. On pourrait se demander s'il existe une méthode d'invention ? « Nascuntur poetae ». Oui, et aussi les orateurs, les philosophes, les soldats, les politiques. Le génie est un don, « ingenium ». Cicéron ni Bossuet ne s'expliquent par la rhétorique. La Fontaine doutait que la connaissance de la poétique servît à la poésie[1]. Et Descartes ne croyait pas lui-même que de ses quatre préceptes fût sorti le cartésianisme. De la psychologie descriptive, de celle des artistes surtout, de beaucoup d'études sur la façon de vivre et de travailler des grands hommes, on tirerait sans doute un art d'éveiller le génie ou, plus modestement, de favoriser son éveil. Ne le demandons pas à Saint Thomas. Il ne l'a pas écrit. Précisément, il fut moins un inventeur peut-être qu'un construc-

1. Après avoir énuméré quelques règles de poétique, La Fontaine écrit en effet : « Tout cela est véritable, et les personnes judicieuses observent, en effet, toutes ces choses soit qu'ils y fassent, soit qu'ils n'y fassent pas de réflexions : mais ceux qui ne le font pas n'en seront guère plus habiles pour les savoir ». Et préférant le goût à la connaissance des préceptes « par spéculation et par raisonnement », il conclut : « Il est donc visible que, pour former les personnes à la poésie, il faut leur former le sentiment et le goût. Or pour cela il n'y a qu'une méthode, qui est de lire quantité de bons vers et n'en lire point de mauvais. En lisant d'excellents vers on s'en imprime l'idée, et en n'en lisant point de mauvais, on empêche que cette idée ne s'obscurcisse et ne se corrompe » (Préface d'un *Recueil de poésies chrétiennes* publié par Henri de Loménie, en 1671). Nous n'avons cité La Fontaine que pour pouvoir citer Descartes : « Et ceux qui ont les inventions les plus agréables, et qui les savent exprimer avec le plus d'ornement et de douceur, ne lairraient pas d'être les meilleurs Poètes, encore que l'art Poétique leur fût inconnu » (Première partie p. 7). Il est dangereux de condamner trop vite Descartes car on s'expose à atteindre d'autres que lui et non des moindres.

teur. Mais pour cela même ne pourrait-on pas de sa vie et de son œuvre dégager une méthode qui, sans rendre raison de son génie, aiderait à comprendre comment il a construit le thomisme ?

Il est parti d'Aristote. C'est le fait premier sur lequel nous avons d'abord insisté et dont nous croyons que tout ce travail montre qu'on n'en saurait exagérer l'importance. Une lecture attentive, une étude consciencieuse sous la direction d'Albert le Grand, une lecture encore continuée durant sa vie entière et une nouvelle étude minutieuse et approfondie. Ce serait assez pour expliquer qu'il soit un commentateur fidèle et excellent. Mais Saint Thomas entendait être plus qu'un commentateur. « Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum »[1]. Il ne suffirait pas d'ajouter qu'il a corrigé le Philosophe. Le thomisme n'est pas simplement l'aristotélisme revisé, expurgé à l'usage des chrétiens. Le mot importe, car il est vrai : il est parti d'Aristote. Nous voulons dire que Saint Thomas ne s'est pas contenté de comprendre son maître et de le critiquer, page à page ou thèse à thèse, mais que, s'étant pénétré de sa pensée, il l'a éprouvée en la transposant, en la forçant à répondre à des questions nouvelles, en la contraignant à se dépasser.

Transposition n'est pas traduction, quoique une traduction ne puisse pas ne pas être à quelque degré une transposition. Le rapport de Saint Thomas à Aristote n'est pas celui d'Amyot à Plutarque. A condition de ne pas forcer la comparaison, nous voudrions qu'on pensât plutôt à Racine s'inspirant d'Euripide, à La Fontaine reprenant Esope. Tous deux font vivre ces héros, rois ou bêtes, dans un monde nouveau, la France de Louis XIV. Semblablement, Saint Thomas ressuscite Aristote au XIII^e siècle de Saint Louis. Alors qu'il le commente ligne à ligne, il ne perd jamais de vue

1. *In* I *de Coelo* l. 22.

qu'il s'agit surtout de penser philosophiquement la foi chrétienne, de systématiser la philosophie que contient la Révélation. Et donc, dès les *Sentences*, et dans les deux *Sommes*, son péripatétisme, au lieu d'être l'explication d'un univers fini que son éternité cyclique referme plus encore sur lui-même, peine à rendre compte d'un univers créé qui descend de Dieu et retourne à lui. De cet univers nouveau, les anges font partie ; ils y occupent une place privilégiée, si l'on peut parler de place pour les anges. Mais c'est tout changer. Et que dire d'une Morale à Nicomaque qui connaît le fait chrétien et le dogme de la chute ? Théologie naturelle, philosophie de la connaissance, morale métaphysique et philosophie de la destinée sont transformées.

Les problèmes sont nouveaux. Ce sont les problèmes philosophiques que soulève le christianisme. Aristote est obligé d'en tenir compte. A sa théorie de la science, de la démonstration, de la certitude de raison et d'intelligence, Saint Thomas demande de justifier une connaissance de foi, de la distinguer des conquêtes de la logique. A sa psychologie de l'homme, il demande ce que pourra être l'activité intellectuelle de l'âme séparée. A l'acte et la puissance, de comprendre l'essentielle composition de la créature qui n'est pas son être. Il veut que la métaphysique de la substance et de l'accident, sans percer le mystère de la présence eucharistique, nous interdise de nous scandaliser devant la permanence des espèces. La preuve du premier moteur va prouver un Dieu personnel, distinct du monde. Le principe de finalité, qui fonde la doctrine du bonheur et de la perfection d'une nature, doit nous empêcher de nous satisfaire avant d'avoir reçu de Dieu le don de la Vision.

Plus exactement encore, Saint Thomas s'inspire du péripatétisme dans les controverses qui sont celles de son époque. Aristote condamne Averroès, ce qui ressemble à s'y méprendre à une rétractation. Il approuve et confirme la vie religieuse dominicaine, la supériorité de la contempla-

tion, l'excellence de la vie mixte d'un contemplatif savant qui est un apôtre. C'est la théorie aristotélicienne de la causalité instrumentale qui, reprise et poussée, sert en matière de sacrements. La même philosophie des causes renverse le dualisme albigeois, s'oppose à l'existence d'un principe propre du mal.

Saint Thomas cependant n'est pas de ceux que blâme Descartes qui « non contents de savoir tout ce qui est intelligiblement expliqué dans leur auteur, veulent, outre cela, y trouver la solution de plusieurs difficultés, dont il ne dit rien et auxquelles il n'a peut-être jamais pensé »[1]. Sa méthode peut se résumer ainsi : après s'être pénétré de la pensée d'Aristote, il s'en est inspiré librement pour répondre aux problèmes que posait le christianisme, aux questions qui agitaient son temps. Loin de répéter un mort et de nous ramener quelques siècles en deçà, il a voulu ressusciter Aristote. Il l'a critiqué, redressé, continué, dépassé ; mais c'est au péripatétisme approfondi qu'il a demandé de se corriger et de se transformer en thomisme.

Est-ce bien la méthode qu'il approuvait Aristote d'avoir suivie ? Nous ne le croyons pas. A l'histoire des idées, le Philosophe demandait des vérités établies qu'il recevait du passé avec reconnaissance, des erreurs ou des théories mêlées d'erreur, dont la critique permettait un progrès, des doutes ou des questions en suspens qu'il fallait résoudre pour que continuât la marche de la pensée humaine[2]. Saint Thomas a reçu d'Aristote une philosophie qui est, pour lui, la vraie philosophie. Mais outre qu'on ne voit pas très bien qu'il ait cherché à élucider des questions douteuses pour Aristote, il nous semble qu'il a redressé et continué le Philosophe moins par une réflexion critique sur son système qu'averti par la foi de ses erreurs et en le mesurant à des

1. Sixième partie p. 70.

2. III *Met.* l. 1. Cp. aussi *in* II *Met,* l. 1 fin. C'est la pensée d'Aristote certainement quoique le livre ne soit pas de lui.

problèmes entièrement nouveaux. Nous y reviendrons dans un instant.

Peut-être cependant, car Aristote s'il était son livre n'était pas sa bibliothèque, en a-t-il agi avec les autres philosophes suivant les principes de son maître ? Pas tout à fait. Pour ce qui est de Platon par exemple, il ne l'a connu qu'à travers Aristote. Il déclare sans doute que le philosophe doit rapporter fidèlement les opinions de ses devanciers et les raisons dont ils les appuyaient, pour décider en connaissance de cause, et ne pas se conduire en juge partial mais en arbitre, ami de la seule vérité. Qui ne s'inquiéterait pourtant de l'entendre affirmer, quelques lignes plus bas, que peu importe de savoir si, oui ou non, Platon a dit ce que lui prête Aristote ?[1]. C'est qu'il y a la théorie et la pratique. En pratique, Aristote, dans l'exposé des opinions, préparait sa décision ; il interprétait ses prédécesseurs et il les jugeait dans la perspective et d'après les principes de sa propre pensée. Saint Thomas est fidèle à la façon d'agir d'Aristote plus qu'à ses paroles. Il emprunte à Saint Augustin ce qu'il peut incorporer à son péripatétisme, fût-ce en jouant sur les mots. En ce qui concerne la philosophie de la connaissance, on ne sent pas qu'il ait fait effort pour voir si Saint Augustin n'en avait pas une qui ne fût réductible ni au platonisme ni à l'aristotélisme[2]. Prenons un exemple plus significatif. Soit l'opuscule sur les anges, « de substantiis separatis, seu de angelorum natura ». L'auteur annonce qu'il recherchera dans les philosophes ce que la raison a soupçonné des anges, pour retenir ce que la foi confirme, et réfuter ce qu'elle rejette. Cette méthode suppose une information exacte et une critique des diverses opinions. Or on discerne sans peine plusieurs intentions qui amènent Saint

1. *In* I *de Coelo* l. 22.

2. Dans l'ensemble on peut dire, croyons-nous, que Saint Thomas s'est servi des Pères en théologie, mais qu'il ne les a pas assez utilisés philosophiquement.

Thomas à plier l'histoire. Il veut d'abord qu'Aristote n'ait pas trop erré. C'est pourquoi il rapproche sa doctrine de la causalité de la participation platonicienne et, ce qui est plus grave, lui attribue une philosophie de la Providence. Il peut alors se servir de lui contre les Albigeois. Il entend ensuite réfuter les augustiniens qui admettaient dans les anges, parce que créés, une composition de matière et de forme. Mais il les confond, ce qui est assez injuste, avec Avicebron et se contente de renvoyer pour leur réfutation à la critique qu'il a faite de cet auteur, négligeant de préciser ce que ses adversaires entendaient par matière chez les anges. Enfin, quand il expose la doctrine catholique sur la nature des anges, il simplifie la tradition qui est loin d'être unanime, et ne mentionne même pas la difficulté scripturaire la plus sérieuse, celle qui explique tant d'hésitations chez les Pères[1]. Cette manière n'est guère rassurante. Nous avons déjà dit, à propos de la sagesse, que Saint Thomas concluait parfois un peu vite à l'unanimité des opinions ou des autorités. Bref, il ne faudrait pas confondre deux méthodes qui ont quelque ressemblance. Il en est une, qui part de l'histoire des idées, compare philosophie à philosophie, dégage une tradition et une marche de la pensée humaine à travers les siècles, montre comment sont nés les systèmes, comment se sont posées les questions, décide enfin. Dans la méthode du « sic et non », telle que l'a pratiquée Saint Thomas, les objections ne sont pas nécessairement des objections faites par l'un ou l'autre : elles aident à approfondir et expliciter la

1. Cet opuscule est de 1272, selon Mandonnet, et, selon Grabmann, postérieur à 1268. Dans la question disputée *De spiritualibus creaturis* art. 1, Saint Thomas est plus juste pour ses adversaires et fait les distinctions nécessaires. Quant à la doctrine des Pères sur la spiritualité des anges, on peut lire Petau, *De Angelis* I cap. 2, 3, 4. III cap. 2. Nous ne reprochons aucunement à Saint Thomas de ne pas avoir fait le travail de positive de Petau. Mais la comparaison de l'art. 1 *De spirit. creat.* et du *De substantiis separatis* montre qu'il simplifie dans ce dernier ouvrage. Et l'omission de la difficulté tirée de la Genèse chap. 6 n'est guère explicable.

doctrine soutenue. Il serait imprudent de juger les adversaires et les amis même de Saint Thomas, d'après l'exposé qu'il fait de leurs positions.

Impossible cependant de les négliger. La sérénité du Docteur ne doit pas nous tromper. Il lutte pour la vérité et contre des ennemis. S'il doit relativement peu à d'autres maîtres qu'à Aristote, réserve faite du contenu philosophique de la tradition chrétienne et aussi du pseudo-Denys, il doit beaucoup à ses adversaires. Le thomisme s'est construit comme une forteresse, comme une église fortifiée si l'on préfère. Nous ne sommes pas en train de nous contredire. Car autre chose est définir et combattre une erreur impersonnelle, autre chose déterminer ce qu'a pensé tel ou tel pour le réfuter expressément. Quand on accorderait que Saint Anselme ne disait pas exactement ce que lui fait dire Saint Thomas, il n'en resterait pas moins vrai que les arguments de Saint Thomas portent contre la démonstration de Dieu par l'idée de Dieu, telle qu'il l'expose. D'ailleurs, les principales erreurs dont la réfutation a été pour le thomisme un principe de progrès philosophique sont des erreurs contre la foi, et entre toutes le dualisme manichéen. Le retour à la théorie aristotélicienne de la connaissance n'est pas en effet progrès au même sens que la réponse approfondie au problème du mal comme le posait le XIII^e^ siècle. Ceci nous amène à ce qui est capital dans la méthode de construction du thomisme, après la résurrection d'Aristote, à savoir l'utilisation philosophique de la théologie.

Qu'on ne crie pas à la confusion des ordres ; il n'y a nul cercle vicieux. Toute connaissance n'est pas scientifique ; il faut bien admettre, sans encore parler de la foi, des certitudes d'intelligence qui ne sont pas strictement rationnelles et sont irréductibles au discours, des certitudes d'expérience dont la valeur n'est pas logique, des opinions fondées et des hypothèses légitimes. Dès lors, comme le philosophe doit tenir compte des expériences qui contrarient ou compli-

quent ses déductions, et qu'il peut user des probabilités et des suppositions en les traitant en hypothèses méthodiques, il doit, s'il est croyant, prendre garde aux certitudes de foi qui sont intelligence et expérience et, à ce double titre, irréductibles à la science, il peut, croyant ou incroyant, utiliser les données de la foi par manière d'hypothèses. Il n'y a qu'une vérité totale et un monde ; nous devons tenir que l'accord existe entre la foi et la raison comme entre tant de connaissances hétérogènes, quand même nous ne pouvons démontrer comme il se réalise.

Saint Thomas est donc fondé à se servir de la théologie. Il le fait et nous distinguerons cinq cas principaux. La foi le met en possession directe d'un certain nombre de vérités qu'elle lui affirme relever de la raison, être susceptibles les unes de démonstration rationnelle, les autres de supposition probable au moins. Telles sont l'existence de Dieu, la création du monde, la providence, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, l'accord de la raison et de la foi, l'absence de contradiction entre la nature et la fin surnaturelle. Le travail du philosophe est de chercher une route vers ces vérités. La foi l'avertit d'erreurs qu'il importe d'éviter. Par exemple, la résurrection des corps n'est pas une nécessité naturelle, un droit de la nature, mais un don gratuit. Ou encore, il ne faut pas conclure de la causalité divine à l'absence de liberté, de la liberté à l'existence d'actes dont Dieu ne serait pas cause. Le travail du philosophe est de critiquer les arguments trop prompts ou les évidences prétendues. La foi lui indique des hérésies qui procèdent d'erreurs philosophiques ou se vantent d'une fausse raison. Tels étaient le dualisme albigeois et l'averroïsme. Le travail du philosophe est de vérifier les présupposés philosophiques de l'erreur pour la miner. La foi lui révèle des mystères dont il doit s'inquiéter et qui le contraignent d'élargir ou de corriger des définitions. Une personne peut subsister en deux natures, et trois personnes en une nature. Les espèces du pain et du vin demeu-

rent après la transsubstantiation. Et donc le philosophe approfondira les rapports de substance et d'accident, de nature et de personne. Enfin la foi lui révèle que l'état actuel de l'homme n'est pas purement naturel, que notre fin est surnaturelle, et que le péché originel a tout brouillé. Le philosophe s'en souviendra pour ne pas se scandaliser d'apparentes contradictions, voyant que nous sommes faits de toute évidence pour connaître Dieu et que, sans la foi, la masse des hommes est incapable d'atteindre avec facilité et certitude ce qui est de droit connaissable par la seule raison, établissant aussi que l'amour de Dieu nous est plus naturel que l'amour des créatures et l'amour propre lui-même et que, sans la grâce, nous sommes de fait asservis à des biens qui nous leurrent, à l'égoïsme qui nous mutile. Ainsi la philosophie préparera la voie à l'apologétique.

Mais, car le péril n'est pas chimérique d'un mélange des disciplines et d'un théologisme excessif, le théologien devra se tenir à cette double règle. Il ne traitera jamais une certitude de foi en évidence philosophique et la déduction n'en partira pas comme d'une définition ou d'un principe. Dans la révélation, il n'oubliera pas de distinguer les vérités naturelles des mystères et ne cherchera jamais à démontrer le mystère. On ne saurait nier que telle fut certainement la méthode de Saint Thomas.

Cette manière d'en user avec la tradition péripatéticienne et cette utilisation philosophique de la foi n'expliquent pas encore tout le thomisme. Exactement, elles expliquent l'œuvre de Saint Thomas comme celle d'Albert et leur parenté. Mais le thomisme n'est pas l'albertisme. Venons donc à ce qui est caractéristique du seul Saint Thomas. Esprit latin, amoureux des paysages intérieurs lumineux, des contours accusés, des horizons définis, intellectuel dont le goût pour les architectures sobres n'allait pas sans quelque tendance à un dépouillement excessif, à la simplification, Saint Thomas a voulu, dans ses deux *Sommes*, dire l'essentiel et

rien que l'essentiel[1]. Transposant donc un principe de son cher Aristote : « a manifestis non discedere », ne pas s'éloigner des vérités manifestes, il en a fait cette règle, jamais formulée explicitement, toujours pratiquée : partir des vérités maîtresses. C'est ainsi qu'il a bâti sa philosophie. Les cas rares, les expériences personnelles, les exceptions ne l'intéressent pas. Deux exemples suffisent à la conviction. Son anthropologie repose sur l'unité de l'homme. Il l'établit fortement et tout en découle, sa théorie de la connaissance, son explication du vouloir, sa morale. Sa philosophie de la destinée s'appuie sur la nécessaire proportion de la nature à sa fin, de la fin à la nature ; toutes ses conclusions en procèdent jusqu'au désir naturel du don gratuit de la Vision. L'homme est un, la fin répond à la nature dont elle est la délectable perfection ; deux vérités manifestes qui commandent sa philosophie.

Il en suit, puisque la vérité ne peut être démentie, et que le courage intellectuel chez lui est égal à la fermeté de l'intelligence, que Saint Thomas ira droit aux conclusions sans s'émouvoir des objections, sans que la conscience des difficultés l'amène à minimiser une assertion nécessaire, sans que les conséquences possibles l'intimident. Ne parlons pas des scandales de la sensibilité ; il n'en est pas impressionné. Quand il a prouvé que tout ce qui est vient de Dieu et qu'il a ainsi renversé le dualisme, quand il a démontré que Dieu ne peut créer que par amour libéral et sans espérance de quelque gain, il passe outre à ce qui arrête la plupart des

1. Qu'il n'y soit pas parvenu et que les deux *Sommes* contiennent encore bien des articles ou chapitres que la théologie postérieure a laissé tomber, c'est indéniable. Mais pour être juste, il faut comparer Saint Thomas soit à Albert le Grand, soit à Alexandre de Halès. Que de questions, bizarres pour ne rien dire de plus, il a heureusement supprimées ! Ne lui demandons pas de n'être pas de son temps et d'avoir fait le départ définitif entre les problèmes permanents et les questions actuelles. Sa Physique l'obligeait à chercher quel était le rôle des anges dans le mouvement de l'univers. Qui s'en étonnerait ?

hommes, ne dit mot de la souffrance, ne s'attarde pas à répondre au problème du mal sous sa forme habituelle. Il pose que la causalité divine s'étend à tout, aux actes libres de la créature comme aux lois nécessaires, et qu'en définitive Dieu emporte infailliblement notre libre consentement. Ne lui demandons pas de nous dire comment Dieu n'empêche pas toujours les défaillances de notre volonté et leurs éternelles conséquences. Ce n'est rien encore ; il méprisera les objections proprement rationnelles quand il verra ce qu'il faut affirmer et n'attendra pas pour conclure d'avoir éliminé une par une les difficultés. L'homme est un et donc sa connaissance part des sens ; il le prouve et verra, plus tard, comment expliquer l'activité intellectuelle d'une âme séparée, d'une âme d'enfant mort sans provision d'images. L'homme est un et donc l'union au corps est pour le bien de l'âme, et l'âme séparée n'est pas une personne ; il le prouve et ne s'inquiète pas d'abord de savoir si tels ou tels n'en tireront pas que la résurrection de la chair est due à la nature. Il faut qu'il y ait proportion de la nature à sa fin, correspondance de la fin à la nature ; le désir non satisfait est le signe d'une nature qui n'est pas comblée. Donc il conclut philosophiquement que quelque connaissance que ce soit, autre que la vision de Dieu, ne pourra pleinement apaiser une intelligence créée, limiter son élan[1]. On examinera après comment répondre aux difficultés théologiques. Puisque la moralité d'un acte ne lui peut venir que du rapport à la fin dernière, la vie morale commence par une orientation à cette Fin ou un refus d'y adhérer. D'où suit qu'à l'éveil de la raison, le premier acte de l'enfant est une option, un acte de charité qui justifie du péché originel celui qui n'est pas baptisé, ou un péché mortel[2]. Comment est-ce possible avec le degré de discernement dont l'enfant est alors capable, comment est-

1. III *Contra Gentes* 39, 40, 51, mais surtout 50 et 57.

2. *Ia IIae* q. 89 art. 6. La réponse ad 3 donne la raison philosophique de l'assertion.

ce conciliable avec l'expérience et, ce qui est plus pour un théologien, avec la doctrine sur la justification de l'infidèle et, précisément, sur la foi requise? Les difficultés n'empêchent pas Saint Thomas d'affirmer le principe[1]. Car si la foi n'a rien à craindre de la raison, la raison n'a pas à redouter que la foi la renverse. Comme le philosophe devait contrôler des raisonnements qui allaient contre un article de foi, le théologien doit vérifier la nécessité de conclusions théologiques qui bouleverseraient la métaphysique. La méthode est constante. Nous aurions pu multiplier les exemples. Saint Thomas part des vérités essentielles, manifestes, les établit fermement, en tire sans réticences les conclusions qui s'imposent : analogie foncière de notre connaissance de Dieu dont nous ne savons que ce qu'il faut qu'il soit puisque le monde est donné, unité du composé humain, proportion de la nature à sa fin et identité de la béatitude et de la perfection, dépendance de la créature qui reçoit de Dieu son être et son activité, unité de tout être et métaphysique qu'elle implique. Tel est le thomisme. S'il est une philosophie qui se soit développée comme l'assaut qui veut enfoncer l'immensité du front ennemi et qui, s'il comporte des coups de bélier contre les positions mieux défendues, ressemble toutefois à la mer montant aux falaises et les rongeant jusqu'à ce que d'un bloc tout croule, le thomisme n'est pas cette philosophie. Saint Thomas, dans la recherche de la vérité, a procédé comme nos conquérants d'Afrique. Il a établi d'abord un certain nombre de postes fortifiés commandant le pays. Semblable encore aux commandants des postes avancés, à ceux des colonnes lancées dans le désert, il

1. On lira avec plaisir et profit les articles du P. Hugueny O. P. sur cette question. « *L'éveil du sens moral* » *Revue Thomiste* 1905-1906 pp. 509 et 646. Comme M. de Broglie, à propos du désir de la Vision, le P. Hugueny montre que les thomistes plus timides et qui minimisent la pensée de Saint Thomas n'ont pas le droit de parler au nom de toute l'Ecole thomiste. Il souligne fort justement le présupposé métaphysique de l'affirmation de Saint Thomas.

ne s'épouvante pas des attaques. S'il n'a pas montré l'accord de ces vérités maîtresses et de ces conclusions certaines avec d'autres vérités qui semblent se dresser contre elles, qu'importe ! L'intelligence ne se dédit pas. Contre la vérité, il ne peut y avoir que des apparences de raisons, des mirages. Les mirages n'égareront pas l'homme au cœur bien accroché, qui tient sa route.

Se peut-il toutefois qu'une pareille méthode ait été celle d'où sortit une philosophie dont l'unité et la fermeté sont manifestes ? N'aurait-elle pas condamné Saint Thomas à ne posséder que les fragments d'un système ? Non pas. A moins qu'on ne cherche à contre-voie l'unité propre au thomisme. Quand ils parlent de synthèse thomiste, d'aucuns paraissent croire que Saint Thomas a assimilé de la pensée antique et de celle des Pères tout ce qui était assimilable. Sa philosophie aurait fondu les philosophies les plus hétérogènes, et du platonisme ou de l'augustinisme il ne resterait rien à prendre. Nulle Moabite ne pourrait venir glaner derrière ce moissonneur. Il aurait répondu par avance à toutes les questions que les hommes se sont posées depuis sa mort et se poseront. Il aurait réalisé l'accord de la philosophie et de la théologie de telle sorte qu'il ne restât plus de problèmes, que tout fût clair. Son système serait une circonférence définie dont il est également possible à l'intelligence de la connaître par le centre et le rayon, à la logique d'en parcourir et d'en mesurer le tour. S'il en était ainsi, il est bien vrai qu'on ne saurait plus dire qu'il a laissé des conclusions sans les relier. Mais qu'il n'en soit pas ainsi le désaccord des commentateurs, les problèmes d'exégèse thomiste suffisent à le prouver. Saint Thomas n'a jamais admis que la philosophie fût une circonférence ou même une série de cercles concentriques. Elle est explication d'un monde dont jamais on ne fera le tour. Nos conclusions sont des routes que nous traçons, des sentiers que nous frayons. Mais s'il n'est pas toujours possible là où s'arrête une route de

s'orienter à travers champs pour en rejoindre une autre, il l'est par contre de rebrousser chemin vers un carrefour dont toutes les routes sont parties. C'est bien ainsi qu'il procède. En toute question, son effort est de nous ramener à deux ou trois grands principes, à la métaphysique de l'acte et de la puissance. Il cherche l'accord des conclusions dans l'identité de la métaphysique dont toutes dépendent. Là est l'unité de sa pensée ; pas ailleurs[1]. D'où suit la dernière règle caractéristique du thomisme : revenir toujours aux principes nécessaires qui sont affaire d'intelligence, n'en partir que pour y revenir. Voilà pourquoi nous ne pouvons ouvrir les articles les plus disparates des questions les plus diverses sans nous heurter à l'un ou l'autre des axiomes toujours les mêmes et dont Saint Thomas n'éprouve aucun besoin de varier l'énoncé : « omne agens agit simile sibi, omnia intendunt finem, intellectus mensuratur a rebus, modus cognitionis sequitur modum naturae cognoscentis, desiderium naturale non potest esse frustra, forma accidentalis non dat esse simpliciter sed esse tale... » La pensée de Saint Thomas est synthétique parce que de quelque problème que ce soit l'explication est une, se ramenant à cette métaphysique de l'être qui s'écrirait en peu de pages et que l'intelligence recueille en un simple regard.

Telle fut, si nous ne nous trompons, la méthode d'invention de Saint Thomas. Disciple d'Albert, il en a reçu le péripatétisme déjà corrigé et plus qu'assoupli, brisé. Il l'ac-

1. Du thomisme comme synthèse de la pensée antique et de la pensée des premiers siècles chrétiens, on sait ce que pensait Duhem. Dans le tome V de son *Système du Monde*, il le décrit « comme une marqueterie où se juxtaposent, nettement reconnaissables et distinctes les unes des autres, une multitude de pièces empruntées à toutes les philosophies du Paganisme hellénique, du Christianisme patristique, de l'Islamisme et du Judaïsme » (p. 569). Ce jugement nous paraît d'une sévérité excessive. Il reste cependant que les paragraphes VII et IX surtout de Duhem nous empêchent de voir dans le thomisme une autre unité que celle que nous disons.

cepta et s'y établit. Mais il ne se pouvait pas que voulant qu'Aristote répondît aux problèmes nés du christianisme et cédât aux exigences de la foi, il n'ouvrît, pour le continuer, des routes que le Philosophe avait barrées, il ne fît craquer définitivement un système rigide et parfaitement un. Il se trouvait donc n'avoir plus que les matériaux du temple nouveau de la sagesse, les grandes colonnes si l'on veut. Pour en rebâtir une philosophie, il s'attacha à quelques questions essentielles : existence et connaissance de Dieu ; nature, connaissance, destinée de l'homme ; existence, nature, fin des anges ; unité du monde et problème du mal. En chaque question, il définit les vérités premières, manifestes, d'où partir pour tout expliquer. Enfin, au lieu de chercher l'unité de sa philosophie dans l'invention d'un ordre du monde que la foi ne lui laissait pas à découvrir, ou dans une déduction en ligne droite telle que la rêvait Descartes comme une grande route royale ombragée de peupliers, il s'efforça de la trouver dans cette métaphysique de l'être qui soutient sa théorie de la matière et du devenir, aussi bien que son anthropologie, son angélologie, et même sa théodicée.

Il resterait à dire d'où peut venir à cette métaphysique son unité profonde qui n'est pas celle des mots d'acte et de puissance ; et l'on pourrait se demander en outre comment Saint Thomas s'est donné sa métaphysique. Il ne l'a pas prise telle quelle d'Aristote. Les emprunts à Avicenne n'expliquent pas tout et s'expliquent eux-mêmes par une intention théologique d'aboutir au monothéisme. Allons plus loin : tirées de la matière d'une part, et du Dieu chrétien d'autre part, il est douteux que deux lignes se fussent jamais rejointes. Il faut en dire autant d'une philosophie des anges et d'une philosophie de la matière. Mais Saint Thomas savait, par la foi, avant de commencer à philosopher, qu'il y a un être spirituel et matériel. De cet être que nous sommes, s'il y a une métaphysique, elle vaudra du monde des corps et de

celui des anges par dégradation ou par sublimation intellectuelle. Jamais à notre avis le concept d'être n'expliquera la métaphysique de l'être, et non plus une logique ascendante à partir du devenir ou du continu. Elle se fonde sur une connaissance qui fonde tous les concepts, sur l'expérience d'un esprit qui est une âme.

VI

Le *Discours* s'offrait aux contemporains de Descartes pour leur apprendre une méthode comment trouver la vérité. Sans doute, en révélant sa méthode, Descartes invitait ses lecteurs à faire confiance à la philosophie qui en était le fruit. Il leur donnait le moyen d'en vérifier les conclusions. Mais enfin s'il était professeur, il était professeur de méthode et se défendait de viser à plus. Saint Thomas au contraire a été professeur, professeur de théologie, de philosophie aussi parce qu'une philosophie était incorporée par lui à la théologie, parce que, s'il se gardait de démontrer la foi, il l'exposait en philosophe. En nous arrêtant quelques instants à sa méthode d'enseignement, nous ne sortirons donc pas de notre sujet. D'autant que, s'il voit, dans la capacité d'enseigner, le signe d'une science pleinement possédée, il considère en outre l'enseignement comme un moyen d'apprendre, de parfaire sa propre connaissance De ce point de vue, nous allons trouver dans la méthode thomiste d'enseignement une confirmation de la méthode d'invention ou de construction telle que nous l'avons décrite. Ce sera préparer les conclusions.

La première question est de savoir s'il y a deux méthodes ou une seule. Saint Thomas distingue invention et discipline ; mais il affirme que le Maître suit dans l'enseignement la même méthode que dans l'invention. « Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae ; ita etiam est

duplex modus acquirendi scientiam : unus quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum ; et hic modus dicitur inventio : alias, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus ; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo deducit se ipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias ; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa ; et sic ratio naturalis discipuli, per hujusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita, etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius ; et hoc est docere ; unde unus homo alium docere dicitur, et ejus esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus, *I Poster.*, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem ; quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur : ex ipsis enim principiis per se notis considerat quod ea quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda ; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda ; aliis autem assensum praebere potest, vel non »[1].

1. Q. 11 *de Verit.* art. 1.

Découvrir une vérité c'est aller d'un principe certain à une conclusion nécessaire qui n'en était pas déjà tirée. Or c'est la définition même de la démonstration. Or, de nouveau, enseigner c'est démontrer. On reconnaît la doctrine aristotélicienne et thomiste de la science. Elle s'affirme pleinement à l'article suivant. Saint Thomas se demande : « utrum aliquis possit dici magister sui ipsius » ? « Respondeo dicendum quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae magisterio vel adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum ; sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit ; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi ; non potest tamen dici sui ipsius magister, vel se ipsum docere ». Et voici la raison : « Doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro : unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in alio causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte ; scilicet quantum ad rationes seminales scientiae, quae sunt principia communia ; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo »[1]. Rappelons-nous également les leçons sur la démonstration, qu'il n'y a de science que lorsqu'il y a démonstration rigoureuse procédant de propositions nécessaires, et que la science parfaite requiert, partout où la chose est possible, substitution de la démonstration de l'effet par la cause à la démonstration qui montait de l'effet à sa cause[2]. Nous avons maintenant l'essentiel. Il faut distinguer deux sens d'invention qui restent emmêlés dans ces articles et ailleurs. En tant que l'invention s'oppose à la discipline, inventer c'est parvenir à la vérité sans aide extérieure. Mais dans cette découverte, il y a deux

1. Ibid. art. 2.
2. *In* I *Post. Anal.* II, 3. 22.

temps, la recherche qui trouve, la démonstration qui prouve. Cette pleine possession de la vérité, qui permet de remplacer l'argumentation à partir des effets ou des signes par la déduction à partir de la cause, est le terme de la recherche personnelle, parce que savoir c'est connaître une conclusion comme rigoureuse, un effet comme nécessaire, connaître par les causes et enfin les causes. Or cette science distincte et parfaite est l'objet de l'enseignement. De même que, préoccupé de la seule vérité, Saint Thomas ne s'inquiète pas autant de déterminer quelles ont été exactement les opinions diverses des philosophes sur un sujet, il ne pourrait admettre que l'enseignement consistât à apprendre au disciple comment le maître est parvenu à la certitude de la science, et non pas d'abord quelle est cette certitude. Méthode d'invention et méthode d'enseignement, c'est une seule méthode parce que le professeur expose sa pensée dans sa forme définitive. Il ne s'agit pas pour le maître de faire passer les élèves par le chemin qu'il a suivi, de se complaire dans sa virtuosité et de leur en donner le sentiment, mais de les mener sans détours à la pleine certitude[1]. Le professeur devra, certes, se mettre à la portée de son élève, « proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam ; puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus dijudicare potest ; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla vel similia vel opposita vel aliqua hujusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae »[2]. Mais dès que l'élève peut comprendre, il faut lui exposer la vérité parfaite et ne pas attendre qu'il la puisse trouver par ses propres forces. « Et per hunc modum ille qui demonstrat auditorem scientem facit ».

Le professeur prend les élèves par la main. Cela veut dire, on le voit, qu'il tient compte de l'âge intellectuel et de l'or-

1. Q. 11 *de Verit.* art. 2 ad 4.
2. *Ia* q. 117 art. 1.

dre naturel de la pensée, ne jetant pas en pleine métaphysique celui qui ne sait pas encore se passer du secours des sens, donnant des exemples à qui ne saisirait pas la preuve nue. Mais rien ici qui ressemble à la maïeutique, à un enseignement par interrogations et réponses. Le maître expose et explique. En d'autres termes, il y a deux ordres, un ordre d'exposition qui respecte notre nature, allant du facile au difficile, du sensible à l'intelligible, de l'abstrait au spirituel, un ordre d'invention qui suit la démarche hésitante de l'esprit, ses détours, ses reculs, ses tâtonnements. Saint Thomas professeur ne veut connaître que le premier. D'où vient que s'il avait écrit un manuel de philosophie, il aurait très certainement suivi l'ordre de difficulté de l'objet : logique, psychologie, philosophie naturelle, morale, métaphysique. Mais, dans chaque traité, il aurait gardé, comme il fait dans la *Somme*, l'ordre synthétique de la cause à l'effet, le seul qui donne la raison des choses, partant par exemple de la nature de l'homme pour expliquer son activité, au lieu de déterminer peu à peu la nature par l'étude expérimentale de l'activité. C'est ainsi que les deux règles caractéristiques de la méthode de construction thomiste auraient été celles de l'enseignement : établir les vérités manifestes, partir des principes premiers pour y revenir sans cesse. Le sic et non, tel que Saint Thomas l'a pratiqué, n'aurait pas fait place à la méthode qui recherche dans l'histoire de la philosophie comment se sont posées peu à peu les questions.

Nous avons dit pourtant que, parce que la métaphysique est affaire d'intelligence, on doit amener l'esprit à voir, à ne pas se contenter d'un regard qui passe, mais à contempler, à pénétrer les principes. Ne semble-t-il pas qu'il faille une lente éducation de la pensée, toute une méthode pour faire sentir la nécessité des simples vues intellectuelles ? Oui, sans doute ; mais dans la mesure où elle serait psychologique, où elle ferait appel à l'expérience intime, cette méthode ne serait pas thomiste, encore qu'on pût la faire servir à l'en-

seignement du thomisme. Fidèle à sa doctrine de la vérité, Saint Thomas, comme Aristote, à propos du principe de contradiction, s'attache à montrer que les principes s'imposent du dehors, et, les ramenant sans trêve, qu'ils s'imposent partout et toujours.

L'enseignement thomiste est une exposition synthétique et dogmatique. Ou, si l'on craint que dogmatique prête à confusion, puisqu'il ne s'agit pas d'imposer la philosophie par une autre autorité que celle de la vérité manifeste, disons que c'est un enseignement doctrinal.

VII

C'est ici que prendront place, conformément au développement de ce travail, nos conclusions générales sur la valeur d'une méthode thomiste en philosophie. Nous savons ce que furent la jeunesse et la formation de Saint Thomas, sa vie, son attitude devant l'éternel problème de la tradition et du progrès à concilier, quelle idée il se faisait de la philosophie et de la tâche du philosophe. Parce que la philosophie était telle, telle devait être la critique de la pensée philosophique, telle l'éducation du philosophe. Parce que Saint Thomas était ce qu'il était par nature, ce que l'avait fait sa formation, et qu'il vivait à ce moment de la pensée chrétienne, telle fut sa méthode, la route qu'il a suivie. Enfin, professeur de théologie à cette époque précise de l'histoire théologique, et philosophe disciple d'Aristote, il ne se pouvait pas qu'il ne comprît l'enseignement comme il le pratiqua de fait. Nous, cependant, voulons, pénétrés de sa pensée, nous en inspirer et non la répéter comme un symbole, car il n'y a qu'un Symbole. Nous n'avons peut-être pas son tempérament ; nous avons reçu une autre formation intellectuelle et religieuse. Nous vivons dans un autre monde où les

problèmes sont autres. Nous sommes les héritiers d'une tradition religieuse et philosophique dont il ne représente qu'un moment. Que pouvons-nous attendre d'une méthode thomiste en philosophie ? Mais d'abord, parce que nous ne voudrions pas finir sur des réserves et des critiques que pourtant il ne serait pas loyal de déguiser, quelles sont ces réserves et ces critiques ?

La première réserve, et la plus grave, porte sur le dédain pratique, réfléchi et voulu de Saint Thomas pour l'expérience. Nous avons assez dit quelle fut sa soumission à l'objet pour qu'on ne se méprenne pas sur cette assertion. La philosophie thomiste est une métaphysique de l'être et qui part des données du sens commun. Rien ne lui ressemble moins qu'une philosophie qui construirait le monde sous prétexte de l'expliquer. Mais il n'en suit pas que ce soit une philosophie de l'expérience. Saint Thomas n'a pas continué l'observateur que fut Albert et il n'a pas éprouvé le besoin de contrôler le savant Aristote. Non qu'il méprisât l'expérience. Entre mépris et dédain il y a plus qu'une nuance. Nous l'avons dit : Saint Thomas avait l'estime de l'expérience sans en avoir le goût. Jusque dans son indépendance critique à l'égard de l'astronomie alors admise, on retrouve son intellectualisme. Nous croirions volontiers qu'il fut moins persuadé de la nécessité de l'expérience en métaphysique qu'en morale. Mais ici encore, on ne saurait parler d'un goût pour l'observation. Les remarques psychologiques sont justes. Elles restent sommaires. Saint Thomas passe vite.

Or il faut bien reconnaître que si la métaphysique de la matière et de la forme demeure, la cosmologie demande aujourd'hui une information scientifique et une méthode qui sont étrangères au thomisme. Des faits acquis par des siècles d'expérimentation et d'observation, telle thèse essentielle, l'unité de la forme substantielle par exemple, dont nous croyons qu'elle est métaphysiquement nécessaire, doit

tenir compte si on veut qu'elle soit une explication. Il y a plus. Tout le problème de l'unité du composé humain se présente dans des conditions telles que la métaphysique thomiste, pour ne pas être arbitraire, ne peut pas ne pas s'inquiéter à la fois de la biologie et de la psychologie expérimentale, de la psychologie pathologique même qui est révélatrice de notre multiplicité et de notre instable équilibre. La psychologie encore est nécessaire à la logique. C'est trop évident si la logique est « la manière de raisonner, telle qu'elle s'exerce en fait » ou « l'analyse des formes et des lois de la pensée, soit au point de vue rationaliste et critique, soit au point de vue expériencel et descriptif ». C'est vrai également si l'on ne confond pas la logique formelle et la logique générale bien que toutes deux soient une « science ayant pour objet de déterminer, parmi toutes les opérations intellectuelles tendant à la connaissance du vrai, lesquelles sont solides, et lesquelles ne le sont pas »[1]. La logique d'Aristote est assimilable à une logique moderne, mais ne peut nous suffire, car elle néglige tout ce qui n'est pas le raisonnement formel. Mais surtout, il y a toute la psychologie moderne, science d'expérience, que Saint Thomas ne pouvait cependant pas inventer, dont son dédain de l'expérience singulière l'aurait détourné, et dont on ne saurait nier qu'elle ait quelque chose à dire dans une philosophie de la connaissance. Sans doute, rien n'empêche un thomiste d'être en même temps un psychologue ou un physicien. Il ne le sera pourtant pas parce que thomiste. Soyons francs et loyaux : il le sera quoique thomiste. Car la science qui veut interroger l'expérience sans la solliciter, ne risquer des hypothèses éclairantes que pour les retirer dès qu'elles seraient insuffisantes, exige un esprit beaucoup moins préoccupé d'interpréter et de systématiser que d'observer. Tel n'est pas l'esprit de Saint Thomas content du trésor d'observations empruntées ou de certains faits qui s'imposent

1. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*

à toute pensée et dont il n'a pas vu qu'ils étaient parfois moins simples qu'il ne semblait.

A moins donc de chercher la confusion, et d'ôter toute signification au qualificatif de thomiste, car un qualificatif qui qualifie tout ne qualifie plus rien, nous devons conclure qu'il y a trois choses précises à ne pas demander aujourd'hui au thomisme, à celui de Saint Thomas. Premièrement ne faisons pas de Saint Thomas le philosophe de l'expérience religieuse. Non seulement il serait puéril de lui attribuer, au prix de multiples contresens et en découpant vainement des textes, les descriptions de Sainte Thérèse, la psychologie de Saint François de Sales, la doctrine mystique de Saint Jean de la Croix[1], mais encore il faut être sincère et dire qu'il n'a, en cette matière, ni l'autorité d'un Saint Bernard ni celle d'un Saint Augustin. Consultons le théologien ; oui, certes. Montrons que sa métaphysique est susceptible d'expliquer la connaissance mystique ; oui encore. N'allons pas soutenir qu'il en ait donné une description précise et qu'il en ait traité expressément. Sa conception de la philosophie le lui défendait puisqu'il s'agit d'expériences incommunicables par voie de démonstration. Sa méthode y était impropre, négligeant le détail de l'expérience. Son dessein ne le comportait pas. Nous serons thomistes dans l'interpré-

1. Qu'on cherche, comme le P. Garrigou-Lagrange, dans *Perfection chrétienne et Contemplation selon Saint Thomas d'Aquin et Saint Jean de la Croix*, à montrer l'accord profond des doctrines, du point de vue théologique, rien de mieux. Mais un livre comme celui de Vallgornera qui rapporte des textes de Saint Thomas et les découpe, dans un livre qui suit l'ordre et la méthode de Saint Jean de la Croix, n'est pas convaincant du tout. Le P. Rousselot écrit : « Vallgornera s'est trop laissé aller au désir de retrouver dans Saint Thomas la doctrine des Mystiques » (*L'Intellectualisme de Saint Thomas* p. 207 note 1 de la première édition). Toute cette note nous semble parfaitement juste et mesurée et nous ne pouvons que souscrire à cette assertion : « Dans tout le Commentaire sur les *Noms Divins*, il n'est rien qu'on puisse sûrement rapporter à la connaissance mystique, là même où le texte à expliquer semblait y convier l'interprète (ibid. p. 208) ».

tation systématique des faits observés par d'autres que Saint Thomas, ou dans leur organisation théologique. Ne le soyons ni trop vite ni par préjugé, et commençons par un humble et patient travail d'observation, de description, de détermination, en nous défendant de brusquer des rapprochements, en laissant la parole aux faits. C'est aussi méritoire soumission au réel. Mais cette tâche veut une autre formation et une autre méthode que celles de Saint Thomas.

S'il s'agit d'apologétique, avouons en second lieu qu'une apologétique thomiste sera et ne pourra être qu'un lumineux exposé des raisons de croire, un exposé encore de la foi où la valeur philosophique du dogme s'affirmerait et sa cohérence. Et c'est une grande œuvre. Mais un art de persuader, faisant appel à l'expérience intime, personnelle, interrogeant les âmes, les accoutumant à répondre et à s'entendre répondre, n'est pas thomiste. C'est de Saint Augustin que descend Pascal. Le troisième livre du *Contra Gentes* fonde en métaphysique une apologétique de l'inquiétude et du désir ; il n'est pas cette apologétique. La préparation de l'âme à la grâce, les approches prudentes de l'apôtre, l'art de parler à chacun sa langue, d'accompagner les pèlerins sur les chemins qu'ils suivent avant de les ramener à Jérusalem, de forcer doucement l'intelligence à voir, de solliciter un cœur qui s'ignore, d'encourager une volonté timide ou de presser celle qui se dérobe, tout ceci n'est pas thomiste. Et, car c'est au fond même chose, il y a une doctrine thomiste de la vie spirituelle, mais il n'y a pas un art thomiste de la direction des âmes. Professeur éminent, Saint Thomas n'a pas été un directeur. Saint Bernard, Saint Ignace, Saint François de Sales sont ici les maîtres.

Dans l'enseignement de la philosophie, c'est le troisièmement, distinguons à nouveau l'enseignement d'une doctrine à des esprits formés, et le premier enseignement qui introduit à la philosophie, éveille le sens des problèmes et le goût de les résoudre. Celui-là est thomiste, non celui-ci. Veut-on

maintenant passer à l'enseignement supérieur destiné à préparer des maîtres et des professeurs, il faudra distinguer encore entre un enseignement dogmatique thomiste qui apprendra ce qu'il faut enseigner, et un art pédagogique apprenant à enseigner. Cet art n'est pas thomiste et ne le saurait être.

Revenons à l'étude personnelle de la philosophie. Nous avons dit que Saint Thomas n'était pas un historien. C'est le second manque de sa méthode et la seconde critique dont nous devons expliquer la portée. Uniquement soucieux de vérité impersonnelle, il n'a guère cherché à entrer dans la pensée des autres philosophes, Aristote excepté et Denys. Il y aurait fallu, d'ailleurs, ce goût qui lui manquait de la psychologie singulière. Mais s'il reste vrai que l'histoire des idées d'un homme ne se confond pas avec l'histoire de cet homme, et que ce sont les idées qui intéressent le philosophe, il n'est pas moins certain qu'une biographie et, quand les documents autres que l'œuvre font défaut, une étude de l'homme dans son œuvre sont nécessaires pour comprendre le sens exact d'une doctrine. D'autant que chaque philosophie digne de ce nom est, plus qu'une série de thèses dont chacune s'établirait à part et se défendrait seule, une conception totale du monde et une explication d'ensemble, une pensée vivante. Ne pas faire effort pour entrer dans cette pensée, sympathiser avec elle et, provisoirement au moins, s'identifier à elle et la vivre, c'est se condamner à la déformer en la jugeant du dehors. Aussi, ne suffirait-il pas de s'adresser à Saint Thomas pour comprendre une autre philosophie que la sienne. Ce serait accepter d'être injuste pour un Saint Bonaventure par exemple. Si même il s'agit de situer Saint Thomas et de le dater, d'en retrouver les sources, de préciser ce qu'il doit, philosophiquement, aux Pères et aux scolastiques antérieurs ou à ses contemporains, une critique sérieuse s'impose et tout un travail qui n'a pas été fait malheureusement et que préparerait seule une édition

historique de Saint Thomas. Enfin, si nous voulons continuer le thomisme, et penser aujourd'hui en thomistes, nous ne sommes pas obligés de faire si petite part à l'histoire. Disons plus. Corriger sur ce point la méthode de Saint Thomas est la condition d'une renaissance thomiste. Vouloir s'en tenir à sa manière, ce serait se priver de ce qu'apporte à l'intelligence des doctrines et du thomisme lui-même l'histoire de la philosophie, nous interdire de répondre à des problèmes réels faute de voir quels ils sont, nous couper de la tradition qui ne se réduit pas à une école.

Ces deux réserves faites sur ce qui manquerait à une méthode qui se voudrait trop exactement thomiste, de contact avec l'expérience, d'appui sur l'histoire, il ne nous reste à proposer qu'une critique. Nous avons dit ce que devait être, puisque les déductions ont la fermeté du clou auquel elles se suspendent, la certitude des grandes majeures philosophiques. On a pu remarquer que ni les principes premiers ni les axiomes ne faisaient difficulté, mais qu'il n'en était pas ainsi des définitions. Il nous semble que Saint Thomas ne s'est pas libéré de la confusion aristotélicienne entre la connaissance des natures à partir de leur activité, et la connaissance des essences dans le singulier. Et si la façon dont il parvient aux natures et aux causes nous inspire pleine confiance, nous n'en pouvons dire autant des définitions d'essences. Car, enfin, la définition exprime bien pour Saint Thomas toute l'intelligibilité de l'être défini, parce que la connaissance est assimilation à l'objet dont on saisit d'une vue la substance. Or nous ne voyons pas qu'Aristote et la Scolastique aient jamais défini un être naturel autre que l'homme. Et encore si Mars était peuplé d'êtres composés d'esprit et de matière, mais dont les corps n'auraient aucune ressemblance avec les nôtres, on devrait dire qu'ils sont des hommes, car la définition leur conviendrait. L'incertitude de la doctrine aristotélicienne et thomiste de l'induction ne repose-t-elle pas sur cette confusion et ne faudrait-il pas dis-

tinguer l'intuition des essences et la détermination laborieuse des natures qui se termine à une vue synthétique, comme deux connaissances irréductibles l'une à l'autre, et définies par des objets différents. Des natures nous n'avons que cette connaissance pénible de qui cherche à pénétrer un être qui résiste et ne se livre jamais pleinement parce qu'il reste un autre et que son secret est comme le secret d'une conscience, parce qu'enfin il existe pleinement hors de nous et sans nous. Nous pouvons au contraire définir, sans en rien laisser perdre, les êtres artificiels, dont nous savons tout ce qu'ils sont parce que nous les faisons être tels que nous les avons conçus et voulus. Semblablement, si nous pouvons définir et saisir d'une vue pénétrante certaines essences idéales, le triangle par exemple ou le mouvement, c'est que l'esprit les construit à partir de l'expérience et leur donne en les pensant une existence supérieure en tout à celle qu'elles pouvaient avoir dans les choses.

Voici donc les critiques. Nous ne les avons pas atténuées. Mais si une cosmologie, une psychologie, une histoire de la philosophie, un art de persuader la vérité ou d'éveiller le sens des problèmes ne nous paraissent pas possibles avec la seule méthode thomiste, il reste la métaphysique dont toutes les autres sciences philosophiques ne sont que pour la préparer. Nous aurions été bien maladroits si l'on pouvait estimer que les réserves faites nous empêchent d'adhérer au thomisme et d'en approuver la méthode en ce qu'elle a d'essentiel. Toutefois, il ne s'agit pas de répéter ou de résumer ce que nous avons dit en tant de pages. Ce sera thomisme de nous réduire et de n'insister que sur les deux caractères auxquels se reconnaîtra une philosophie qui se dirait et se voudrait fidèle à Saint Thomas : prudence courageuse, prédilection pour l'intelligence.

La prudence n'est pas cette veule sagesse, conseillère d'inaction et dont les discours ne concluent jamais. Elle est, d'après Saint Thomas, la vertu qui choisit les moyens pro-

pres à une fin donnée et commande d'agir[1]. La fin de la philosophie est la possession de la vérité, l'intelligence de ce qui est. Et c'est une prudence, où se concilient harmonieusement la modestie et la fierté, qui a réglé la méthode. Saint Thomas veut que l'homme se connaisse et la nature de son intelligence, qu'il ne s'embarque pas dans de folles aventures en prétendant atteindre ce qui échappera toujours à ses mains, mais que, cependant, il ne diminue rien de ses légitimes ambitions de savoir et de comprendre.

Hommes et non pas anges, il nous faut consentir à apprendre sans devancer l'heure de notre majorité intellectuelle. Nous ne mépriserons aucun des appuis que cherche naturellement la pensée, ni les sens, ni l'imagination, ni l'autorité puisque la science même commence normalement par la foi, ni les conseils de l'expérience ou la direction d'un maître. Nous écouterons le passé et ne croirons pas être les premiers sages. Que si les anciens n'ont pas tout su et se sont ici ou là trompés lourdement, nous n'en triompherons pas avec insolence mais recevrons d'un cœur reconnaissant ce qu'ils ont découvert de vérité. Sachant les difficultés de la tâche et que l'erreur est possible aux meilleurs esprits, quand nous rencontrerons des vivants qui errent, notre intransigeant parti-pris pour la vérité ne nous entraînera pas à les mépriser, à les jeter dehors ou les y laisser. Nous serons prêts plutôt à apprendre quelque chose de nos adversaires et de nos ennemis, puisque la vérité est divine et qu'il est impossible que nous l'ayons toute et que les autres n'en aient rien. Enfin, nous n'aspirerons pas prématurément à nous reposer dans la contemplation. Il faut se résigner aux marches et aux contre-marches de la raison, essayer de mille façons et par mille chemins de lier les idées et les faits, les principes et les conclusions, les moyens et les fins, se plier aux leçons monotones de la vieille logique dont la lenteur fait trépigner les esprits vifs et pénétrants qui voient

1. *IIa IIae* q. 47 art. 8.

d'abord. Il faut se contraindre à ne pas déduire trop vite ou trop droit, à attendre pour ordonner, car il est nécessaire que notre pensée ressemble, un temps, à nos maisons, les soirs d'emménagement quand, assis sur une caisse décloué, on regarde avec lassitude tout ce qui doit constituer un ordre. Les règles de contrôle des certitudes, de critique du discours, qu'il s'agisse de descendre des causes ou d'y remonter, sont des règles de prudence. Car, hommes, après que nous serons parvenus à la virilité et quand nous pourrons penser par nous-mêmes et penser purement, nous resterons faciles à tromper et devrons toujours surveiller les sens ou l'imagination, la volonté qui incline l'intelligence dans la direction de nos désirs et de nos intérêts, la raison qui s'attarde sans aboutir, ou l'intelligence trop prompte et qui brusque la raison.

La discipline pourtant n'est pas une fin dernière. Nous n'assurons notre marche que pour aller de l'avant. Tant de conseils prudents ne tendent pas à nous rendre timides. Saint Thomas veut un grand courage intellectuel, hardi sans témérité. Nous n'avons pas à nous enfermer dans les sépulcres pour mourir avec le passé. Nous devons empêcher que le passé ne meure. Nous recevrons de toutes mains la vérité ; aux héritages, aux dons, aux emprunts, nous ajouterons nos découvertes et nos acquisitions. Partant du carrefour où sont parvenus nos maîtres à la fin de leur journée, nous irons, seuls, sur une route que nous ouvrirons. Le moment venu, nous quitterons les appuis d'abord indispensables, sens et discours, imagination ou raison. Car nous sommes faits non pour désirer ou chasser la vérité, mais pour la posséder. Quand nous aurons définitivement admis qu'elle n'est pas notre œuvre et notre propriété, qu'elle nous domine, et que notre intelligence doit se conformer à elle, elle nous fera sentir sa contrainte. Assurés par notre résistance de ne céder qu'à sa présence, rien ne nous interdira de la saisir. Si nous ne la voyons pas en pleine lumière, nous la

tiendrons. Certitudes de foi, certitudes d'expérience, certitudes de raison, certitudes d'intelligence, toute vérité nous sera bonne et nous l'accueillerons sans lui demander comment elle s'accordera avec les autres, sachant que l'accord se fera et ne peut pas ne pas se faire un jour, peut-être après nous, peut-être bien autrement que nous n'aurions pensé.

Car à la prudence qui délibère et décide, Saint Thomas ajoute une confiance aimante dans l'intelligence. De là sa tranquille fermeté dans l'affirmation, son humble assurance d'avoir raison. Aussi, après avoir dit et redit la nécessité d'apprendre ou celle de raisonner, il n'a pas craint d'exalter, autant et plus qu'aucun mystique, l'infaillibilité de l'intelligence. Elle ne peut tromper parce qu'elle est simple. « Si quis a vero discordat, hic non intelligit »[1]. Nous n'avons pas à revenir sur cette valeur des simples vues intellectuelles, tant de celles qui sont au point de départ de nos raisonnements que de celles où ils se terminent. Il faut pourtant insister sur le fait : le thomisme est une philosophie de l'intelligence. Effarouchés par un quelconque rapprochement avec les modernes, fût-ce une similitude verbale, certains thomistes n'osent plus parler de simple regard de l'esprit. « Intuitus, simplex intuitus, intueri » : Saint Thomas décline et conjugue le mot et le verbe à tous les cas et à tous les modes. N'importe ! On négligera tant de pages où il distingue la raison de l'intelligence pour préférer celle-ci. De cet intellectualisme, on fera coûte que coûte un rationalisme, une logique de cette métaphysique. Vaine tentative ! Saint Thomas est l'homme de l'intelligence. La science repose sur les prémisses du syllogisme, ces propositions vraies, premières et immédiates qui sont objet d'intelligence. Elle ne peine que pour aboutir à une nouvelle et plus riche intelligence. D'où vient qu'aux longs raisonnements rectilignes Saint Thomas préfère une multitude d'arguments reliant de court diverses conclusions au même principe, ou la même

1. *In* I *Periher.* l. 2.

conclusion à des principes différents. Son mérite n'est pas qu'il aurait tiré d'axiomes communs des vérités insoupçonnées. Il a réuni les principes et les axiomes dans une simple intelligence de l'être et de ses lois : voilà sa force. Aussi sa manière est de nous ramener sans trêve et par tout chemin à ces vérités qu'il faut regarder et pénétrer. « Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat »[1]. Comme il a fait taire les sens, réprimé le penchant à une connaissance purement pratique, il impose silence à la raison. « Oportet (ad contemplationem) quod removeatur secunda difformitas quae est per discursum rationis ; et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animae reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis »[2]. Savoir, c'est enfin comprendre[3].

Prudence et décision, préférence accordée à l'intelligence sur la raison, à la réunion de ces qualités nous reconnaîtrons qui se dira thomiste s'il dit vrai. Et voici les conditions de son travail s'il veut être fidèle à Saint Thomas.

1. Etudier Saint Thomas lui-même, longuement, minutieusement, sans pourtant s'empêtrer dans le texte au point de ne pouvoir s'en passer. Avoir le courage de comprendre, et donc d'exposer, s'il le faut, le thomisme selon un ordre autre ou nouveau, à plus forte raison de traduire.

1. *IIa IIae* q. 8 art. 1. Et l'ad 3 « Intellectus nominat quamdam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima ».

2. *IIa IIae* q. 180 art. 6 ad 2.

3. Comprendre, savoir la raison des choses, pénétrer l'objet connu. Saint Thomas parle avec émotion du don d'intelligence. On peut voir à ce sujet comment, sans porter atteinte à l'incompréhensibilité des mystères, il parle de comprendre la révélation. *IIa IIae* q. 8 art. 6. Les quatre dons d'intelligence, de sagesse, de science, de conseil « ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quae in nobis per fidem fundatur ». Et il précise ce qu'est le don d'intelligence, « ut intellectu penetrentur vel capiantur (credenda) ». Ad 2, « donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitae ; aliter tamen quam fides ; nam ad fidem pertinet eis assentire, ad donum vero intellectus pertinet mente penetrare ea quae dicuntur ».

2. Demander à Saint Thomas que répondre à nos difficultés qui valent celles de Siger de Brabant et d'Averroès. Ne pas les ignorer par conséquent. Et avant de rejeter ou de juger Descartes, Kant, Leibnitz et les autres, prendre la peine de les comprendre. Dégager la signification du thomisme en le comparant à d'autres philosophies également chrétiennes, l'augustinisme par exemple. Eprouver sa valeur d'explication en face des faits établis par une expérience de plusieurs siècles.

3. Puisque la théologie n'est pas une princesse du temps de Saint Louis qu'il faudrait éveiller d'un sommeil enchanté, et, qu'en vieillissant, active, elle a beaucoup appris, s'éclairer des précisions dogmatiques qu'ont nécessitées la Réforme et ses filles, des progrès dus à la piété, du travail de l'exégèse et de la théologie positive.

4. Dans la philosophie thomiste, distinguer les grandes thèses des menues assertions, s'attacher aux principes constants et certains plus qu'aux conclusions parfois douteuses. Ne lier la métaphysique de Saint Thomas ni à sa physique, ni à ce qui est sommaire dans sa psychologie.

5. N'oublier jamais que le meilleur des élèves devînt, jeune, le maître nouveau, fidèle à la vérité quand il fallait, pour la suivre, quitter Aristote ou contredire Augustin.

6. Enfin ne pas confondre l'autorité de l'intelligence et celle d'un homme, et ne pas transformer en catéchisme philosophique à croire sur la parole de Saint Thomas un enseignement doctrinal qui s'impose parce que vrai.

Pourquoi cependant philosopher ? Le profit que nous pouvons espérer d'un travail aussi critique vaut-il cette peine ? En répondant à cette dernière question, nous achèverons notre tâche.

DE LA VALEUR DE LA PHILOSOPHIE

CINQUIÈME PARTIE

DE LA VALEUR DE LA PHILOSOPHIE

« Si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie »[1]. Ainsi Descartes. Nous avons dit en passant que sa philosophie n'était pas la contemplation pleinement désintéressée qu'exalte Aristote, moins encore un moyen d'union à Dieu et un travail en esprit de religion. Mais, de ce qu'il estimait insuffisants l'honneur et le gain que promettent les sciences particulières[2], on aurait tort de conclure que Descartes pesait la pensée au poids de ses réalisations. L'histoire dément pareil jugement. Employer toute sa vie à cultiver sa raison, et s'avancer, autant qu'il le pourrait, en la connaissance de la vérité, suivant la méthode qu'il s'était prescrite[3], celui qui se donnait pareille tâche n'avait pas l'âme vénale. Français du XVII^e siècle commençant, et gentilhomme, Descartes a cherché avec toute sa génération l'ordre et la grandeur. La France sortait d'une sanglante confusion. Il fallait cons-

1. Première partie p. 3.
2. Première partie p. 9.
3. Troisième partie p. 27.

truire. Mais on ne construit pas au hasard. On ne crée pas de l'ordre en avançant au petit bonheur. « Je suis maître de moi comme de l'univers », dira bientôt le héros cornélien. C'est la même ambition qui résonne dans le *Discours* : « Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance dans cette vie »[1]. En outre, « chaque homme est obligé de procurer, autant qu'il est en lui, le bien des autres »[2]. Descartes refuse d'en conclure qu'il doive un service immédiatement appréciable et dont ses contemporains puissent voir l'effet sans attendre. Mais il ne refuse pas de servir. Bien au contraire, cette ambition a été celle de toute sa vie. Gentilhomme, il servait. Et ne lui demandez pas de croire ou de laisser croire, que les artisans sont plus utiles que les penseurs, que les mains font pour le royaume plus que l'intelligence. Il déclare sans modestie comme sans outrecuidance que les philosophes sont ceux dont l'Etat a besoin d'abord. De là, une existence toute consacrée à une philosophie, dont s'il promettait à l'humanité, et à son pays le premier, des profits pratiques, il ne se promettait à lui-même que l'honneur d'avoir servi et le gain d'être plus homme. Il serait injuste de ne pas admirer l'unité et la continuité de cette vie, l'énergie qu'elle exigea, la noblesse d'âme qu'elle révèle. Descartes est bien le contemporain de Richelieu et de Corneille.

Nous devions le dire. Nous sommes plus libres maintenant de revenir à Saint Thomas. Ce que nous écrirons à sa louange ne paraîtra pas un réquisitoire déguisé contre Descartes, malgré les réserves que nous aurons à faire sur l'idéal cartésien de la vie de l'esprit.

1. Première partie p. 10.
2. Quatrième partie p. 66.

I

« L'homme est visiblement fait pour penser ; c'est toute sa dignité et tout son mérite ; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin »[1]. Aristote ne pouvait parler comme Pascal. On chercherait en vain dans son *Ethique* l'équivalent de cette affirmation : « Tout son devoir est de penser comme il faut ». Et ne parlons pas de connaître Dieu pour nous ordonner à lui. Le Philosophe s'en est tenu strictement à son eudémonisme : notre fin est de penser parce que la félicité la plus relevée et la moins instable est dans la pensée.

Or, nous l'avons dit et n'y reviendrons pas, Saint Thomas a assimilé en la christianisant la morale d'Aristote. Il admet avec lui que penser parfaitement est la fin de l'homme, celle que révèle la nature. Les mêmes raisons prouvent la prééminence de la vie contemplative dans la *Somme*, et, dans l'*Ethique à Nicomaque*, celle de la sagesse purement humaine sur les autres bonheurs qui s'offrent[2]. Inutile d'insister. Trois affirmations constantes résument l'eudémonisme péripatéticien, que Saint Thomas fait siennes. Nous sommes pour penser et la pure spéculation est la forme supérieure, parfaite et béatifiante de la vie qui nous est propre. L'intelligence qui est la fin de l'homme, encore que la grande masse des esclaves et des artisans en soit frustrée, est la fin de l'univers même, et de la cité qui est un petit univers. Cette pensée béatifiante est la pensée philosophique, certaine, critique, désintéressée de toute ambition pratique, parvenue à son terme normal qui est une intelligence reposée et aussi définitive qu'une pensée humaine peut l'être.

1. Pascal, *Pensées*. Edition Brunschvicg n° 146.
2. *In* X *Eth.* ll. 10. 11. *IIa IIae* q. 182 art. 1.

Si pourtant, du livre dixième de l'*Ethique*, nous passons au troisième livre contre les Gentils, comment ne pas sentir que tout est changé. Le grand principe demeure : la fin est la perfection de la nature dont le désir ne peut pas être vain et l'élan profond retomber. Mais tandis que le Philosophe étend la main sur la terre qu'il possède en l'expliquant, Saint Thomas refait le geste de Platon. « Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum, sicut in finem, per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam cognitionis, ut ex praedictis patet. Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturae intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, ut ex dictis patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur, quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium »[1]. Donc, si la métaphysique est la science reine, ce n'est pas pour être la science de l'être ou celle des causes, mais parce que science de l'Etre et de la Cause qui est Dieu, le Dieu personnel de l'Ancien Testament, sinon Dieu en trois Personnes clairement révélé par Jésus-Christ. « Quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantum propter se diligibile ; non enim est abire in infinitum in appetitu naturae, quia desiderium naturae frustraretur, cum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiae et artes et potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibiles ; nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiae autem speculativae sunt propter seipsas diligibiles ; nam finis earum est ipsum scire. Nec invenitur aliqua actio, in rebus humanis, quae non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa ; nam etiam ipsae actiones ludicrae, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut per eas quodammodo mente relevati, magis simus post-

1. III *Contra Gentes* 25.

modum potentes ad studiosas operationes ; alias esset semper ludendum, si ludus propter se quaereretur ; quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum ; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navis factivae. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas ; nam ab ipsa omnes alias dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia ; ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem, sicut ad ultimum finem ; unde et scientia divina nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis »[1]. Sans doute, Aristote ne peut pas refuser de contresigner la conclusion, puisqu'il admet que la contemplation du suprême intelligible est la fin dernière, parce que le souverain bonheur. Reste qu'il ne s'est pas douté que Saint Thomas le contraindrait à s'incliner devant la Béatitude que prêchait aux foules galiléennes le pauvre Messie sans humaine culture : Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu[2].

Mais Saint Thomas continue d'affirmer que, selon l'ordre naturel, la connaissance de Dieu est le terme et non le point de départ, qu'on finit par la métaphysique et la théologie naturelle. Peu d'hommes sont capables de philosopher. La constatation n'avait pas de quoi troubler Aristote. Il ne voyait pas plus d'inconvénient à ce que des millions d'hommes restassent en dehors de la perfection béatifiante que nous n'en voyons à ce que tant de fleurs tombent sans avoir produit leur fruit. L'humanité était un pommier neigeux.

1. *Ibid.*
2. *Ibid.* fin du chapitre.

Quelques fruits savoureux, un Socrate, un Platon, un Aristote suffisaient à ce que la nature n'eût pas peiné en vain, et ne pût être accusée de gaspillage. Le christianisme était inconciliable avec ce méprisant égoïsme, cette païenne indifférence. Ce n'est pas le genre humain qui doit connaître Dieu, c'est tout homme parce que le moindre des esprits est un univers. Puisque le chemin de la philosophie était barré au plus grand nombre, il convenait à la miséricordieuse sagesse de venir au secours de la raison trop faible et de se révéler, « ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore »[1].

Or si la foi supplée la raison, si elle la devance en tous les chrétiens baptisés avant l'éveil de leur intelligence, si même elle est plus lumineuse en son obscurité que la plus claire raison, si une vieille femme qui récite le Credo en sait plus sur Dieu qu'Aristote et tous les Grecs, ne devrons-nous pas conclure à l'inutilité de la philosophie ? Réservons-la aux théologiens et aux apologistes pour exposer ou défendre la foi. Mais pourquoi, si l'on n'a d'autre ambition que d'arriver vite, sûrement, avec certitude à Dieu, prendre le long chemin périlleux, quand s'offre une traverse qui mène droit au but ? Dans l'ordre actuel du monde, qui est un ordre surnaturel, pourquoi philosopher ? On voit le problème qui n'est pas de savoir s'il faut raisonner sa foi : il est trop clair que croire ne dispense pas de penser. Il s'agit de la philosophie, explication critique et aussi définitive que possible du monde, aboutissant à une connaissance rationnelle de Dieu. Quelle est sa valeur ? Car elle n'est pas la fin de l'homme réel que nous sommes. Saint Thomas le dit expressément[2]. Du point de vue de la béatitude, il ne pouvait parler autrement, quelles que soient les jouissances de la spéculation métaphysique. Sans doute, l'homme est fait pour savoir, ce

1. I *Contra Gentes* 4 fin.
2. III *Contra Gentes* 39.

qui veut dire comprendre. Plaisirs du corps, les plus raffinés et qui sont presque un art comme les plus élémentaires, jouissances de l'orgueil qui s'étend avec les richesses, les honneurs, la place tenue au soleil dans une aristocratie quelconque, joies de l'industriel qui plie la matière et manie les hommes, du bon ouvrier qui finit son travail, du sculpteur qui fait vivre le marbre, du prince qui fortifie et grandit son pays : rien ne vaut la sagesse. Plutôt que d'utiliser l'esprit au bien du corps, l'âme immortelle au mieux de la vie qui passe et des cités qui s'écrouleront, former le corps à n'être qu'un instrument de la pensée, ne travailler au progrès matériel, social, politique, national que parce qu'il favorise la connaissance désintéressée de la vérité, demander à l'art de nous conduire jusqu'au bord du monde des formes et des couleurs et le quitter pour l'esprit pur, c'est être homme parfait et déjà plus qu'homme. Savoir au lieu de soupçonner ou deviner confusément, pénétrer l'être au lieu de jouer avec les sens autour des choses, comprendre le monde au lieu de le parcourir, au lieu de concevoir Dieu à l'image du soleil ou de l'homme retrouver dans la nature la pensée divine et dans l'homme la ressemblance du Créateur, qui voudrait nier que ce ne soit se parfaire ?

Mais dans l'ordre actuel, cette argumentation est-elle concluante ? Saint Thomas n'en pense rien, qui continue jusqu'à la Vision intuitive, où le porte l'élan de la nature humaine parce que spirituelle. Outre que la foi explique mieux que la raison le monde donné, il y a des esprits pour qui le Prologue de Saint Jean a plus de saveur purement intellectuelle que les harmonieuses métaphysiques, qui goûtent intellectuellement les raccourcis de Saint Paul plus que les déductions sans faute. Faire de la métaphysique n'est d'ailleurs pas la seule façon de penser. A s'en tenir au point de vue du bonheur, la philosophie n'est aucunement nécessaire à chaque homme en particulier parce qu'elle n'est pas la plus délectable des formes de pensée, parce qu'elle

n'est pas un moyen indispensable d'atteindre la vraie Fin, la connaissance de Dieu.

Pour Aristote, la philosophie était la fin non seulement de l'homme, mais du monde et d'abord de la cité. Elle ne le peut plus être. Saint Thomas ne lâchera pas le principe certain que la politique est pour le bien des intelligences, et non les intelligences pour le mieux être politique. La philosophie n'est pas surtout un devoir social. Servir, au sens où l'entendait Descartes, et, au lieu de remonter de la nature à Dieu, descendre de Dieu à la nature pour la maîtriser infailliblement et la posséder, c'était en définitive, et si noble que fût le service d'un Descartes dans la France royale, ordonner la pensée à des ambitions temporelles. Or si la fin de l'homme est au delà du temps[1], l'intelligence ne lui a pas été donnée d'abord pour organiser ce monde, améliorer à grands frais l'hôtellerie. Aristote, cependant, exagérait et l'indépendance et le désintéressement du savoir, imitant l'égoïsme de son faux Dieu. Platon déjà avait entrevu que le philosophe pouvait venir en aide aux misérables ignorants. Du double service que peut rendre le philosophe, en contribuant au progrès des sciences pratiques, en amenant à la connaissance de Dieu, Saint Thomas ne développe que le second. La question cependant se pose à nouveau. La philosophie n'est pas le seul et nécessaire moyen d'amener à Dieu, à Jésus-Christ qui est, lui, la voie par où il faut passer. Les porches de nos cathédrales et leurs vitraux ont persuadé autant d'hommes que n'ont fait les arguments de nos philosophes et de Saint Thomas lui-même. L'exemple de la sainteté chrétienne a autant de vertu démonstrative que les apologétiques les plus solides. Puisque la philosophie n'est qu'un des multiples moyens de procurer le mieux des âmes, il nous reste encore à trouver une raison de la dire nécessaire.

1. III *Contra Gentes* 48.

Ne pourrait-on soutenir que, pour ceux qui en sont capables, philosopher est un devoir envers Dieu ? Le monde en effet fut donné à l'homme comme un jardin à cultiver dont le créateur avait le droit de demander que lui fussent offertes les prémices. Mais qu'est-ce que l'offrande de quelques fruits ou de quelques fleurs ? Dieu veut que le monde entier lui soit tendu en hommage par un esprit qui l'achève en le pensant. Tant que l'homme ne le connaît pas, l'univers est un arbre qui n'a pas donné son fruit. En termes thomistes, l'intelligible en puissance n'existe définitivement que dans l'intelligence qui l'actue. Le sensible n'est tout ce qu'il doit être que dans le sens. Dieu veut ce monde parfait tel que l'homme le sent, le recueille, et le lui présente en le connaissant venir de lui et retourner à lui. Savoir, connaître, comprendre le monde est ainsi le travail des journaliers innombrables qui se sont succédés et se succèderont dans le jardin où Dieu viendra vers le soir. La contemplation philosophique et l'admiration esthétique ne tiennent pas leur noblesse de leur apparente inutilité, ou même de l'intelligence qu'elles exigent et qui n'est pas nécessairement plus haute que l'intelligence qu'appliquent à leur travail d'humbles artisans. Elles sont adoration. Là est leur grandeur. La philosophie la plus sévère et la plus critique serait donc un devoir si Dieu nous demande plus que l'adoration personnelle, de lui soumettre le monde entier et de lui en faire hommage. La réponse pourtant n'est pas décisive. De ce que l'homme a le devoir de penser l'univers, il ne suit pas que la philosophie soit nécessaire. L'artiste ne remplit pas moins ce devoir que le métaphysicien. Et d'ailleurs, toute adoration doit passer par Jésus-Christ. Confesser avec Saint Paul que « Tout a été créé par lui et pour lui », c'est en dire plus que tous les philosophes. Ajoutons que, depuis quelques lignes, nous avons laissé Saint Thomas. Sans doute, il n'y a rien là qu'il n'approuverait. Peut-être, en prenant la peine de découper des lambeaux de phrase et de les coudre bout à bout,

nous lui ferions dire ce que nous venons d'écrire. Il est pourtant certain que, se plaçant au point de vue de la fin de chaque être et de tous les êtres plus que de l'univers, et, précisément, au point de vue de la béatitude, s'il a dit la valeur de la philosophie pour la perfection individuelle, il a négligé sa valeur universelle ; s'il a répété qu'elle est la plus noble jouissance de l'homme qui ne serait qu'homme, il n'a pas dit qu'elle pourrait être ce devoir. C'est que, dans les pages sur la fin des êtres matériels, une page manque peut-être[1]. Toutes choses sont ordonnées à une Fin unique, Dieu, tendent à Dieu, lui deviennent semblables, chacune à sa façon, dès lors qu'elles sont, qu'elles agissent, qu'elles causent, qu'elles atteignent leur perfection propre. Mais Saint Thomas ne dit pas que c'est par l'homme que l'univers matériel s'achève et monte à Dieu. S'il fait appel à des créatures intelligentes pour parfaire le monde, c'est uniquement parce que la connaissance seule peut réduire toutes choses à une simple unité[2]. Mais les anges y pourraient suffire, puisque Saint Thomas ne réclame pas expressément des esprits incarnés pour donner un sens au monde des corps. L'homme n'est nécessaire à la beauté de l'univers que parce qu'il est une note dans la gamme, un degré dans la hiérarchie des êtres. Serons-nous accusés d'humanisme si nous regrettons que Saint Thomas n'ait pas insisté sur la nécessité de l'intelligence humaine pour ramener le monde à Dieu plutôt que sur celle des anges pour mouvoir le ciel?[3].

Revenons du monde à l'homme. Et puisque la philosophie n'est pas la fin dernière ni un moyen nécessaire d'y parvenir, qu'il nous suffise de dire rapidement la valeur moindre et considérable qu'elle garde pour un chrétien. Elle

1. III *Contra Gentes* 16 à 25.

2. II *Contra Gentes* 46 fin.

3. Nous ne prétendons pas que cette idée soit tout à fait étrangère au thomisme, mais que si elle lui était essentielle, un chapitre devrait y faire appel dans ce III *Contra Gentes* et dans le II *Contra Gentes*.

aide à la perfection humaine qui n'est pas indifférente à la grâce. Elle appuie la foi. Elle peut devenir une introduction à la vie spirituelle.

II

C'est ne rien comprendre au christianisme que transformer la lutte de la grâce contre le péché et la concupiscence en irréductible opposition de la nature et de la grâce. Le Rédempteur, reprenant et achevant l'œuvre du Créateur, après avoir créé l'homme excellent l'a recréé plus excellent encore. Il en résulte que la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait, et qu'il n'est nul besoin pour être chrétien d'être moins homme. « Nul n'est heureux comme un vrai chrétien, ni raisonnable, ni vertueux, ni aimable »[1]. Voici un humanisme auquel Saint Thomas ne contredirait pas. D'autant qu'il est foncièrement optimiste. Deux affirmations essentielles au thomisme, clairement et souvent répétées, donnent la mesure de cette confiance qu'il fait à notre nature : l'amour de Dieu est plus naturel à l'homme que l'amour propre ; l'élan de notre être vers Dieu est tel que nous désirons naturellement le don purement gratuit de la Vision intuitive[2]. C'est pourquoi bien loin de traiter la philosophie en suspecte comme si la raison ne pouvait que tendre des pièges à la foi, il a contresigné les pages d'Aristote sur cette sagesse humaine, les a commentées, s'en est inspiré habituellement. Peut-être peut- il paraître à certains qu'il s'en est trop pénétré et que mettre le philosophe au-dessus de tous, des poètes, des artistes, des orateurs comme des politiques, faire du sage tel que le décrit Aristote l'exemplaire de l'humanité, c'est intellectualisme au sens discutable de ce mot. Pour mieux défendre Saint Thomas n'amenuisons

1. Pascal, *Pensées*. Edition Brunschvicg n° 541.

2. Sur ce dernier point, très discuté entre Thomistes, cf. *In Boetium de Trinitate* q. 6 art. 4 ad 5.

pas sa doctrine. Il serait vain de prétendre qu'il soutenait bonnement la primauté de l'intelligence sur la volonté, et qu'en exaltant le philosophe il ne magnifiait que l'intelligence sous toutes ses formes. Son idéal n'est pas celui des humanistes chrétiens du XVII^e siècle. Le sage est bien pour lui un intellectuel, un homme d'étude et de grande lecture, vivant dans sa cellule ou son cabinet, un intelligent qui a beaucoup raisonné, argumenté, conclu, qui sait. Le thomisme est un intellectualisme, parce qu'il met « toute la valeur, toute l'intensité de la vie et l'essence même du bien, identique à l'être, dans l'acte d'intelligence ». Il l'est encore, s'il est question d'intellection humaine et dans le temps, par la préférence avouée de Saint Thomas, entre les variétés d'intelligence et les multiples études, pour l'intelligence critique du philosophe et la spéculation métaphysique. Mais un double principe intervient qui humilie cet intellectualisme reçu d'Aristote. Le théologien ne peut ignorer et il affirme au contraire avec force que l'homme se juge moins à la vérité de sa pensée qu'à celle de sa libre action, et qu'il importe surtout de faire la vérité. Le Frère Prêcheur sait que sortir de l'immobile et savoureuse contemplation pour travailler à la perfection intellectuelle et morale des autres, c'est imiter excellemment Dieu, dont la bonté se communique. Mais enfin, puisque nous sommes de toute évidence pour penser, il est certain que savoir parfaitement et comprendre autant que possible, c'est être homme meilleur. Dans la vie studieuse et austère de Saint Thomas, il ne serait pas moins vain de séparer les commentaires d'Aristote et les commentaires de l'Ecriture que, dans la *Somme*, les questions théologiques et philosophiques. Le philosophe et le saint ne sont qu'un Thomas d'Aquin.

Cette union, dans la *Somme* et souvent dans un même article, des argumentations rationnelles et des divines autorités, cette illumination de l'intelligence par la foi et cette activité de la raison travaillant à exposer ou justifier la foi, ré-

vèlent assez la valeur que Saint Thomas accordait à la spéculation philosophique, l'aide qu'il lui demandait pour le grand œuvre de sa vie. La chose est trop certaine, et d'ailleurs incontestée ; nous n'insisterons pas. Distinguant dans la Révélation les mystères proprement dits et les vérités accessibles de droit à la nature, Saint Thomas entreprend de démontrer celles-ci de telle manière que celui qui résiste soit convaincu, forcé d'avouer son erreur. Quant aux mystères, la philosophie est conviée d'abord à renverser les arguments dressés à grand bruit contre eux et qui ne peuvent être que des démonstrations spécieuses, des fantômes de preuves. En outre, de ces mystères on peut donner quelques raisons de convenance qui exercent l'intelligence du croyant et lui soient une consolation[1]. Ici gît la difficulté. Que faut-il entendre par ces « rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos ? ». Et que peut être leur efficace « ad veritatem manifestandam ? »[2]. Il ne s'agit pas de résoudre les mystères[3]. Il n'est pas davantage question de préciser avec tout un détail de notes théologiques nuancées ce qui appartient certainement à la foi comme vérité révélée ou comme conclusion tirée de telle vérité révélée[4]. La philosophie sert à exposer le dogme et le rendre croyable par trois voies que Saint Thomas a également parcourues mais dont il n'a pas également parlé. Elle édifie la théologie comme science, en argumentant à partir des principes indémontrables qui sont les articles de foi pour tirer des conclusions nécessaires, à partir des affirmations des Pères, docteurs, théologiens anciens, qui sont des autorités sujettes à la critique,

1. I *Contra Gentes* 9. *In Boetium de Trinit.* q. 2 art. 3.
2. I *Contra Gentes* 9.
3. *In Boetium de Trinit.* q, 2 art. 1 ad 5.
4. Pour les nuances d'affirmation, Saint Thomas et les scolastiques en général sont beaucoup moins précis que les théologiens de nos jours.

pour conclure avec plus ou moins de probabilité[1]. Ce premier travail est plutôt de la raison philosophique que de la philosophie. Mais c'est la philosophie que le théologien scolastique invoque pour essayer de se représenter les mystères comme Saint Augustin, par exemple, fait, à propos de la Trinité, en recourant à une psychologie qui est déjà interprétation systématique de l'expérience[2]. Enfin, et Saint Thomas n'en dit rien quoique ce soit sa méthode certaine et qui était alors assez nouvelle, le philosophe théologien organise le Credo en système, l'exposant selon un ordre logique et déductif qui n'est pas l'ordre historique de la Révélation, ni l'ordre que suivent les croyants les plus nombreux dans l'invention progressive de leur foi ou les convertis dans leur accès à la vérité, faisant appel à chaque instant pour appuyer la foi de raisons probables à une philosophie constante et systématique qui est la métaphysique de l'acte et de la puissance.

On peut ne pas considérer cette métaphysique comme l'expression définitive de la vérité. Les éloges qu'en fait l'Eglise et son usage pratique dans l'enseignement commun n'équivalent pas à une définition. On peut aussi, approuvant cette métaphysique, préférer à la théologie scolastique la théologie positive qui se défend de systématiser, de juxtaposer à la foi certaine des interprétations plausibles, d'accorder le Credo avec une philosophie quelle qu'elle soit, augustinienne ou thomiste, platonisante ou péripatéticienne, et qui ne cherche qu'à savoir exactement ce qu'enseigne la foi, quel est le contenu de l'Ecriture et de la Tradition. Nous avouons nôtre cette préférence pour une théologie qui soit une synthèse sans être un système comme nous reconnaissons tenir la métaphysique thomiste et les vingt-quatre thèses. Mais, quand on ne demanderait plus à la philosophie pa-

1. *Ia* q. 1 art. 2 ; art. 8 ad 2. *In Boet. de Trinit.* q. 2 art. 2.

2. *In Boet. de Trinit.* q. 2 art. 3. Saint Thomas, à l'article 4, distingue soigneusement la théologie technique de l'enseignement qui convient aux fidèles.

reille collaboration à l'œuvre théologique, et quand, trouvant que l'intellectualisme de Saint Thomas reste un peu trop aristotélicien, on refuserait de voir dans le philosophe tel qu'il le dépeint l'homme parfait, et nous avouons encore que c'est notre pensée personnelle, il resterait possible de faire de la philosophie une méthode de vie spirituelle et d'union à Dieu. Nous achèverons par là.

C'est un fait d'expérience que le conflit fréquent, presque habituel, entre le travail intellectuel et la vie d'oraison. Des saints l'ont dénoncé et jugé sévèrement la science. Que le travail philosophique intense et critique tende à dessécher et incline à une attitude quelque peu rationaliste, qu'il préoccupe et fatigue, et, par conséquence normale, trouble l'oraison, qu'il renforce en chacun la personnalité, le sens propre, la fermeté des idées, et l'intransigeance anguleuse du caractère, qui voudrait le nier sans plus ? Et ne semble-t-il pas, au rebours, que sous le nom de curiosité mauvaise et de fausse science les auteurs spirituels atteignent parfois l'activité normale de l'intelligence, et, sous le nom d'esprit critique, ses légitimes exigences ? Or Saint Thomas a résolu le problème. On dirait presque qu'il n'y eut pas problème et qu'il a donné spontanément à la vie intérieure sa valeur intellectuelle, au travail intellectuel sa valeur spirituelle. Ne pouvons-nous comme lui faire de la philosophie un chemin de la perfection ? Car si le progrès de l'âme comporte habituellement une triple étape de purification, d'illumination, d'union à Dieu, le travail philosophique y peut servir.

Sérieux, exigeant, poursuivi, continué et continu, approfondi, achevé, le travail philosophique est mortifiant. Il fatigue. Il use. Il est le contraire d'un jeu. Par suite, il détache. Car il demande de durs sacrifices, ne pouvant être qu'au prix d'un choix qui est une limite à la curiosité et donc un renoncement, d'une vie qui exclut le plus grand nombre des plaisirs, les délassements qui seraient divertissement. D'autant que la plupart des hommes d'action ne le comprennent

pas, ne se rendent pas compte de ce qu'il suppose d'énergie, et traitent volontiers de paresseux et d'artistes, pour eux c'est tout un, ceux dont le travail est de penser et philosopher. Ce qui ajoute à la fatigue un isolement souvent pénible au cœur. Détachant, ce travail purifie dans la mesure où il soumet à la vérité et détruit l'égoïsme qui se fait centre au lieu de se traiter en partie de l'univers, dans la mesure aussi où ne payant pas régulièrement et immédiatement, il prive de la joie qu'on a à goûter le fruit de son labeur. L'influence intellectuelle est à retardement. Il recueille enfin par la vie silencieuse et solitaire qu'il impose, parce qu'il est déjà une vie intérieure.

Tout travail intellectuel sérieux a cette vertu de purification. Mais le travail philosophique fait progresser plus que d'autres dans ce que les auteurs ascétiques appellent la voie illuminative. Nous amenant vite au bout de notre effort, à la grève extrême de notre savoir, il nous établit dans la lumière matutinale de notre néant. Cet aveu d'humilité imprégnant notre désir de construire la connaissance, de relier les vérités, nous dispose à voir le monde tel qu'il est, l'homme à sa vraie place, Dieu partout. Or voir Dieu partout et réaliser l'inconsistance de tout le créé, c'est atteindre au seuil de la vie d'union.

Se gagner soi-même, c'est se posséder, se réfléchir, se recueillir dans un silence essentiel. Or la pensée philosophique, qui doit être une ou n'être pas, impose peu à peu son unité et sa simplicité à notre vie entière. Alors piété et pensée, intelligence et foi se fondent de telle sorte que des lois métaphysiques nous deviennent des principes de vie intérieure, susceptibles de transposition surnaturelle : vouloir être, être un, ontologiquement vrai, image de Dieu... Quand toute notre philosophie s'est réduite à quelques mots et tient en un regard, nous sommes physiquement et intellectuellement disposés à l'union divine qui est affaire de grâce. Car nous consentirons du fond du cœur et de tout notre esprit à la trans-

cendance de Dieu ; nous attendrons qu'il se donne à un désir que lui seul peut combler mais de la manière et à l'heure qu'il voudra. La philosophie aura fini sa tâche.

S'il est permis de terminer ce livre par un mot personnel, nous le dirons simplement. Ce n'est pas par l'étude des principes et la revue des déductions et par un effort d'intelligence succédant au labeur de l'active raison, que nous avons pénétré la pensée de Saint Thomas pour autant que nous l'avons fait. Cette métaphysique longtemps étudiée nous restait étrangère, quand, par un hiver de guerre, en présence de la mort, nous avons éprouvé sa valeur religieuse.

APPENDICES

APPENDICE I

L'HUMANISME ET SAINT THOMAS

L'Humanisme de Saint Thomas : on commence à en parler comme d'une vérité établie et que nul ne songe plus à discuter. Nous n'avons pas l'intention de traiter complètement une question, qui, pour tout ce qu'elle touche, demanderait un juste volume. On trouvera ici les notes qui appuyaient telle ou telle affirmation, dans notre première Partie surtout, et que nous avons réunies sans vouloir les fondre et leur donner un faux air d'Essai sur l'humanisme de Saint Thomas.

I. De quelques sens d'humanisme.

En disant de Saint Thomas qu'il n'est pas un humaniste, nous voulons dire d'abord que sa formation n'a pas été celle des humanités classiques. Il n'a pas eu, des classiques latins et grecs, ce goût qui donne naissance à une amitié véritable. Or, antérieurement à la distinction d'un humanisme

païen et d'un humanisme chrétien, l'humanisme est une affection aux littératures anciennes considérées comme un éminent moyen de former en nous l'homme. C'est ainsi que, dans ses collèges, la Compagnie de Jésus a compris et défendu l'humanisme.

L'humanisme de la Renaissance, et le mot en date, dit plus. C'est un goût et un *culte* de l'Antiquité classique, de la conception antique et païenne de l'homme et du monde. En revenant, par delà le Moyen Age, aux Grecs et aux Latins, on prétendait faire revivre un esprit. Et cet esprit était incompatible avec le christianisme, malgré tous les efforts pour trouver dans Virgile ou Platon des préparations, des anticipations, presque des prophéties du christianisme. Or, même pour ceux qui, tel Boileau, étaient d'excellents chrétiens et parfois avec une nuance de jansénisme, cet humanisme commandait, bien qu'ils n'en eussent pas pleine conscience, leur jugement méprisant de l'inspiration chrétienne du Moyen Age. On crut alors que le monde serait beau si l'on oubliait Jésus-Christ et les Saints pour ressusciter les dieux et les héros de la Grèce et de Rome. Les fidèles de Corneille furent gênés par *Polyeucte*, *Esther* fut un succès sans lendemain, *Athalie* un échec.

A côté de cet humanisme plus ou moins profondément païen, s'épanouit, au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle, un humanisme chrétien dont Saint François de Sales est le grand maître. Par humanisme dévot, M. Brémond a pu entendre un goût, un intérêt affectueux et une aimante curiosité pour l'homme et tout ce qui est humain, mais goût, intérêt, curiosité de chrétien. Il importe cependant de ne pas confondre cet humanisme avec l'optimisme. Saint François de Sales était humaniste et optimiste. Mais Pascal et Bossuet sont humanistes sans être optimistes. Descartes, qui est optimiste, est, moins qu'eux, humaniste.

Faut-il admettre une acception nouvelle, appeler humanisme « la doctrine qui recherche la plus haute perfection

de l'homme ? ». Le christianisme serait donc un humanisme, et tout chrétien un humaniste, Saint Thomas avec et comme les autres. Pour une fois, nous ne serons pas d'accord avec M. Gilson. Mieux vaut, croyons-nous, parler de doctrine chrétienne ou thomiste sur l'homme. Le suffixe *isme* indique en effet une préférence donnée par l'esprit ou tout au moins un intérêt spécial, un accent. Le P. Lemonnyer a raison de dire que l'esprit de Saint Thomas est opposé et positivement contraire à une théologie humaniste dont il resterait à savoir s'il a le droit de l'attribuer à Maldonat ou Petau *(Revue des Jeunes*, 10 mars 1920). Car nous ne savons pas que les théologiens jésuites aient donné à l'homme le pas sur Dieu, malgré les interprétations courantes de leur théologie de la grâce. Mais si l'on voulait dire qu'ils ont, moins volontiers que Saint Thomas, insisté sur l'infériorité des hommes comparés aux anges, et, plus volontiers que lui, insisté sur la prééminence de l'homme dans l'univers des corps, il serait juste de les appeler des humanistes et de dire que Saint Thomas n'en fut pas un.

Nous avons longuement hésité avant d'arrêter ces pages. Tel article du P. Rousselot (L'Esprit de Saint Thomas, *Etudes*, 5 septembre 1910) nous a fait nous demander souvent si nous ne nous trompions pas. Car d'autres, et qui nous dépassaient par leur humanisme comme par leur connaissance du thomisme, ont trouvé dans Saint Thomas le goût de notre humanité et senti couler « le lait de l'humaine tendresse ». Nous voudrions sincèrement voir comme eux. Décidément nous ne le pouvons pas. Non, nous ne préférons pas Dickens à Molière, le détail pittoresque à la vérité profonde. Nous préférons Saint Augustin et Saint Bernard à Saint Thomas pour ce qui est de leur sens humain. Et nous nous demandons si le P. Rousselot, humaniste, nourri d'une tradition spirituelle, ignatienne et thérésienne, n'a pas mis dans Saint Thomas ce qu'il y a trouvé. Car à l'estime de la nature humaine, œuvre de Dieu, nous ne voyons pas que

s'ajoute, chez Saint Thomas, le goût de l'humanité vivante. Il en est ici comme de l'expérience qu'il estime sans en avoir, au même titre qu'Albert, la passion.

C'est pourquoi, car les deux choses se lient nécessairement, Saint Thomas qui ne fut pas humaniste ne fut pas non plus un psychologue. Ses observations justes sont trop sommaires. Le plus souvent, dans ses analyses des vertus ou des passions, il répète Aristote. Non pas certes qu'il n'y ajoute de temps en temps. Mais enfin, pour nous en tenir aux œuvres authentiques, il est excessif de vouloir y découvrir la marque d'un maître de la psychologie. Nous nous permettons de renvoyer les thomistes que ces propos affligeraient à un article du P. Sertillanges dans la *Revue des Jeunes*, 10 avril 1922 : De la méthode thomiste en psychologie. Nous avons essayé de montrer, au cours de cet ouvrage, que la conception aristotélicienne de la science commandait cette attitude de Saint Thomas.

II. Saint Thomas écrivain.

M. Bainvel loue en Saint Anselme une préoccupation « que nous ne retrouverons plus guère chez les Scolastiques, celle de la beauté des idées et de la mise en œuvre », « un souci du style, de l'achevé, de la forme artistique », le souci également de la composition qui fait du *Monologion* « le traité sur Dieu le plus fortement lié peut-être qui existe et l'un des plus vigoureusement poussés » (La Théologie de Saint Anselme, *Revue de Philosophie*, 1909). N'est-ce pas franchise d'avouer que Saint Thomas n'a pas un égal mérite littéraire ?

Sa manière de travailler n'était pas pour en faire un grand écrivain. Dans les dernières années, tout travail littéraire achevé était impossible. Voici, d'après la chronologie du P. Mandonnet, la production de quatre ans, 1269-1272 : *Somme* Ia IIae, IIa IIae, une partie de la IIIa. Commentaires

in L. de Causis, *in LL. Metereorum*, *in LL. Perihermeneias*, et, en partie, *in LL. de Coelo et Mundo*. Questions disputées *de Spiritualibus Creaturis*, *de Anima*, *de Virtutibus in communi*. *Quodlibeta* 1-6. Opuscules *de Occultis Operationibus Naturae*, *de Aeternitate Mundi*, *de Unitate Intellectus*, *de Regimine Judaeorum*, *de Judiciis astrorum*, *de Sortibus*, *de Forma absolutionis*, *de Perfectione vitae spiritualis*, *Contra Retrahentes a religionis ingressu*, *de Articulis XXXVI*, *de Articulis XLIII*, *de Articulis VI*. La *Lectura in Joannem*, le commentaire *in* IV *Nocturnos* (sauf celui du 4e nocturne), quelque chose du commentaire *in Romanos* et *in* Iam *ad Corinthios*, *in Matthaeum* (ouvrage perdu).

Or, dès le début, Saint Thomas écrivait vite. On le sait pour l'opuscule *Contra Impugnantes*, un petit ouvrage de 116 pages in-4, à deux colonnes, de l'édition Fretté. Il fut écrit et dicté en deux ou trois jours. « Saint Thomas était assurément capable de le composer de tête en une nuit » (Petitot, *op. cit.*, p. 75). Si par composer, on entend tracer un plan très détaillé sur lequel ensuite improviser la dictée, nous y consentons. Mais composer, c'est-à-dire écrire mentalement, on nous permettra d'en douter.

L'œuvre est d'ailleurs ce qu'elle devait être de par ces conditions de travail. Non seulement on ne sent pas le souci de la beauté des idées, mais la composition manque de fini. Si, par exemple, chaque livre du *Contra Gentes* est composé, il n'en est pas de même des chapitres où les divers arguments ne sont que réunis sans que les *amplius* signifient un progrès de la pensée. Peut-être faudrait-il ajouter que, si la *Somme* marque un progrès sensible sur l'ouvrage d'Alexandre de Halès, si chaque question forme un tout, c'est moins par l'effet d'un travail de composition que par l'incessante réduction des conclusions les plus diverses aux principes qui les exigent, des considérations les moins naturellement associées à une métaphysique constante ?

De la composition passant au style, nous en reconnaîtrons

une fois encore, les qualités excellentes, la plénitude, la vigueur, et, les expressions sont du P. Sertillanges, le caractère définitif et la densité. Convient-il cependant d'attribuer à l'esprit du temps et au but que poursuit Saint Thomas et qui est tout d'enseignement, de recherche technique, ce qui manque à ce style ? Oui, peut-être, s'il s'agit d'admettre qu'il ne soit ni oratoire ni poétique. Non, si l'on parle de la pauvreté du vocabulaire. On ne voit pas non plus pourquoi un style philosophique devrait n'être en rien musical. Pauvreté de la langue, défaut de musique s'expliquent par la manière de travailler qui était celle de Saint Thomas. Il y a autre chose, croyons-nous. Exception faite de telle ou telle page, il semble indéniable que le commentaire sur les *Sentences* et le *Contra Gentes* sont mieux écrits que la *Somme* et que ce progrès à rebours ne tient pas uniquement à ce que Saint Thomas surchargé de besogne dictait très vite. Pour préciser, Saint Thomas a tendu de plus en plus à la formule ramassée, à la définition remplaçant, au lieu de la conclure, la description, à l'expression systématique de la pensée, à un style technique. Mais nous n'approuverons pas cette volonté d'être technique et exceptionnellement dense. Parce que la philosophie, qui intéresse l'homme en tant qu'homme, ne doit pas cesser d'être accessible à un large public d'honnêtes gens. Parce que les formules brèves sont dangereuses, qu'elles ne disent tout ce que leur inventeur leur fait dire qu'autant qu'elles sont pour lui, plus que des mots limités à leur sens courant, des signes de tout un monde de pensées qu'elles évoquent, un appel à une riche intuition qu'elles réveillent. « Les mots viennent à tel point de la profondeur des choses qu'il semble impossible de leur en substituer d'autres, quand une fois on a pénétré l'idée qu'ils expriment » (Sertillanges, *Revue des Jeunes*, 25 septembre 1920, Saint Thomas d'Aquin philosophe). On voit ce qui nous empêche de souscrire à cet éloge.

Faire des réserves sur la clarté et la précision du style de

Saint Thomas peut sembler la marque d'un esprit paradoxal ou bizarre. Qu'on nous permette donc quelques exemples de ce que nous appelons des clartés obscures et d'apparentes précisions.

L'obscurité vient d'abord de la pauvreté du vocabulaire. De quelle façon les anges peuvent-ils nous aider à connaître ? Dans la q. 11 *de Veritate*, art. 3, Saint Thomas répond que l'ange peut agir sur l'imagination, et aussi renforcer notre intelligence : « Ex parte enim luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum *confortare* ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando *continuatur* perfectiori in genere illo, magis *confortatur* virtus ejus ; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum *confortatur* per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur IV *Phys.* ». Et de nouveau ad 12 : « dicendum quod angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat ; sed per *continuationem* luminis ejus cum lumine intellectus nostri noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare ». Ad 15, l'ange agit : « intellectum *confortando* ». Dans la *Somme*, Ia, q. 106, art. 1, il s'agit des anges entre eux. Un ange peut en instruire un autre « *fortificando* virtutem intellectivam ejus ; sicut enim virtus imperfectioris corporis *confortatur* ex situali *propinquitate* perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi ; ita virtus intellectiva inferioris angeli *confortatur* ex *conversione* superioris angeli ad ipsum ; hoc enim facit in spiritualibus ordo *conversionis*, quod facit in corporalibus ordo localis *propinquitatis* ». Q. 111 art. 1, même doctrine et mêmes mots : l'homme est aidé par l'ange, *confortatur, fortificatur*. C'est très clair sans doute. Mais au juste, qu'est-ce que cela signifie ? Que veut dire une confortation, un renforcement de l'intelligence, et une continuation ou une conversion d'un esprit à et vers un autre ? Saint Tho-

mas nous renvoie à l'intellect agent qui «intelligit *convertendo se ad phantasmata*». Nous n'en sommes pas éclairés. Or Saint Thomas ne sort pas de cette explication, qui, pour lui, bien certainement, en était une réelle. Il se répète mot à mot. Et c'est toujours la même comparaison qui repose elle-même sur une physique de la lumière. Or il ne s'agit pas d'un point sans importance mais d'une doctrine essentielle au thomisme.

Soit maintenant un exemple d'obscurité par imprécision et insuffisante attention aux nuances des mots. Quand il est question du désir que nous avons naturellement de la vision intuitive, Saint Thomas emploie indistinctement *quiescere* et *quietari* (vg. III *Contra Gentes*, 48). *Quiescere*, c'est le repos d'une nature arrivée au bout d'elle-même et dont s'arrête l'élan, c'est la stabilisation dans la perfection d'un être qui devait se réaliser par un mouvement. *Quietari* signifie la paix par cessation non du mouvement et de l'élan, mais de l'inquiétude. Le mot, en son sens consacré par l'apologétique, est augustinien. Saint Thomas confond les deux et les traite en synonymes. Pour savoir s'il parle de mouvement qui s'arrête ou de trouble qui s'apaise, nous devons recourir à tout le contexte et qui ne suffit pas toujours à dissiper le doute.

L'obscurité enfin peut venir et vient souvent de l'abus des expressions systématiques. Soit *in* I *Post. Anal.*, 1. 2 fin. La question est de savoir comment on peut apprendre. A mon avis, disait Aristote, rien ne s'oppose à ce qu'on sache d'une façon et qu'on ignore d'une autre ce qu'on apprend. L'absurde est de dire, non pas qu'on sait de quelque façon ce qu'on apprend, mais qu'on le sait de la façon même et dans les termes qu'on apprend. Saint Thomas cite, puis commente. « Addiscere enim proprie est scientiam in aliquo generari. Quod autem generatur, ante generationem non fuit omnino ens, sed quodammodo ens, et quodammodo non ens. Ens quidem in potentia, non ens vero actu. Et hoc

est generari, reduci de potentia in actum. Unde nec id quod quis addiscit, erat omnino prius notum, ut Plato posuit, nec omnino ignoratum, ut secundum solutionem supra improbatam ponebatur. Sed erat notum potentia, sive virtute in principiis praecognitis universalibus, ignotum autem actu secundum propriam cognitionem. Et hoc est addiscere reduci de cognitione potentiali seu virtuali, aut universali in cognitionem propriam et actualem ». Sans doute. Mais outre que tout ne se réduit pas à la connaissance de principes universels puis de conclusions ou de conséquences, éclairer un fait d'expérience par la doctrine systématique de la génération et la génération par l'acte et la puissance, est-ce éclairer ? Il y a passage de la puissance à l'acte ; oui, mais qu'est-ce à dire ? Une analyse psychologique et une description nous en diraient plus.

III. Saint Thomas poète.

Le regretté P. Rousselot écrivait : « On y goûte (dans les écrits de Saint Thomas) un plaisir d'une rare et pacifiante intensité, qui joint l'assurance de tenir le vrai avec ce qu'a de plus exquis la jouissance esthétique, et Saint Thomas semble prendre rang à côté des trois ou quatre plus grands poètes de l'humanité » (*Christus*, édition séparée de *La Religion chrétienne*, 1919, p. 189). Est-ce parler exactement ? Jouissance intellectuelle et qui ressemble à la jouissance esthétique par son caractère de contemplation désintéressée ? Les mathématiques donnent cette même jouissance :

> Avec trois lignes sur le sable,
> Je connais, je ne doute plus...

Mais il est entendu que mathématiciens et philosophes sont dits poètes par analogie, Platon excepté. A Saint Tho-

mas, il manque de la poésie un élément essentiel, la musique.

On objectera l'office du Saint Sacrement. D'aucuns veulent y voir le chef-d'œuvre de la poésie liturgique ou même religieuse. On sait que les mélodies sont empruntées, que, pour le texte, Saint Thomas s'est inspiré de fort près d'un office cistercien antérieur (Dom Morin, L'Office cistercien pour la Fête-Dieu comparé avec celui de Saint Thomas d'Aquin, *Revue Bénédictine*, 1910). Mais laissons le *Verbum supernum* qu'il s'est très probablement contenté de retoucher. Il suffit de comparer le *Pange lingua* avec l'hymne de la Passion qui lui a servi de modèle pour voir de reste si, comme le veut le P. Petitot, Saint Thomas en empruntant pensées, sentiments, mélodies, « les a toutefois mieux formulés, mieux exprimés, mieux traduits » *(op. cit.*, p. 141). Nous citons Fortunat (ou Claudien Mamert ?) d'après l'édition d'Ulysse Chevalier : *Poésie liturgique traditionnelle de l'Eglise catholique en Occident* ou *Recueil d'hymnes et de proses usitées au Moyen Age et distribuées suivant l'ordre du Bréviaire et du Missel*, Desclée, Tournai, 1894. Où trouver dans le *Pange lingua* de Saint Thomas une strophe qui ait le mouvement et l'ampleur de celle-ci :

Hoc opus nostrae salutis
Ordo depoposcerat :
Multiformis proditoris
Ars ut artem falleret,
Et medellam ferret inde
Hostis unde laeserat.

Que l'on compare la Cène de Saint Thomas et la Crucifixion de Fortunat !

In supremae nocte cœnae
Recumbens cum fratribus,
Observata lege plene

Cibis in legalibus,
Cibum turbae duodenae
Se dat suis manibus.

Est-ce vraiment plus beau que :

Hic acetum, fel, arundo,
Sputa, clavi, lancea :
Mite corpus perforatur ;
Sanguis, unda profluit,
Terra, pontus, astra, mundus,
Quo lavantur flumine.

L'office du Saint Sacrement est une merveille théologique. Nous y retrouvons Saint Thomas, sa concision, sa plénitude, sa clarté. En quelques mots la substance du dogme est enfermée.

Verbum caro, panem verum,
Verbo carnem efficit,
Fitque sanguis Christi merum,
Et si sensus deficit,
Ad firmandum cor sincerum
Sola fides sufficit.

Mais nous avouons ne pouvoir trouver à cette belle strophe la poésie de cette autre strophe de Fortunat :

Quando venit ergo sacri
Plenitudo temporis,
Missus est ab arce Patris
Natus, orbis conditor,
Atque ventre virginali
Caro factus prod it.

Et de même, nous goûtons du *Lauda Sion* la foi pleine et la vérité. Nous ne pouvons le préférer ni le comparer au *Sta-*

bat Mater, au *Dies irae*. Nous cherchons en vain dans Saint Thomas cette imagination proprement lyrique et le mouvement qui lance une strophe un peu longue.

Mais qui s'étonnerait que l'imagination de Saint Thomas soit pauvre ? Il vivait hors de ce monde, « quasi non esset, ubi corporaliter sisteret, sed ubi mentaliter inhaereret » (Tocco VII 44. — *A. S.* 673). Ce qui doit se comprendre, d'après le contexte, de l'abstraction intellectuelle autant et plus que de la contemplation mystique. Pour qu'il regardât, il fallait l'exciter. Tantôt c'est Aristote qui lui faisait lever les yeux. Il vient de lire dans le Philosophe que la vue est plus rapide que l'ouïe ; car, et la comparaison est grecque, on voit ressortir de l'eau les rames qui ruissellent avant d'avoir entendu le coup amorti sur les flots. Il est alors à Paris et remarque qu'il en est de même des femmes qui lavent et battent leur linge sur les bords de la Seine, comme aussi des tailleurs de pierre et des bûcherons *(in* II *Meteor.* l. 15 fin). Tantôt ses frères le contraignent à sortir de sa méditation. Il y a une anecdote significative. Saint Thomas revient de Saint Denys avec un groupe de jeunes dominicains. « Maître, que cette ville de Paris est belle ». — « Très belle », répond-il sans qu'on sente beaucoup de conviction. D'ailleurs l'admiration n'est pas longue. « Seriez-vous content de la posséder ? ». La réponse est pleine de bon sens et révélatrice du pur intellectuel : « Qu'en ferais-je ? Elle m'empêcherait de travailler ». Et il ajoute : « Je préférerais le commentaire de Chrysostome sur Saint Matthieu ». Mais entre les petits dominicains qui parlent naturellement de vendre la ville admirable pour construire des couvents aux Frères Prêcheurs, Saint Thomas qui donnerait la vieille cité pour un livre, et Descartes qui, plus tard, souffrira de l'irrégulière beauté de ce Paris, il n'y a pas grande différence pour le don de poésie.

D'une seule créature matérielle, Saint Thomas a parlé avec quelque sentiment, la lumière. Il suit ou répète Denys, mais avec amour. Et, pour nous résumer, son paysage intel-

lectuel nous paraît semblable à la plaine d'Avignon aux heures d'éblouissement : il y a tant de lumière chaude que les oiseaux se taisent, les couleurs disparaissent, les grandes lignes se détachent seules dans l'or.

APPENDICE II

SAINT THOMAS ET LA MYSTIQUE

Malgré le risque certain de paraître procéder par allusions tendancieuses et trancher sommairement des questions considérables et largement discutées, il nous a bien fallu remarquer, ici ou là, que et pourquoi la méthode thomiste n'est pas la plus propre au progrès de la psychologie mystique. Cet appendice ne sera pas une étude, que nous songeons d'ailleurs à écrire. Ces quelques notes montreront peut-être que nous savons que les questions se posent, que nos jugements ne sont pas des préjugés, que c'est par méthode que nous n'avons pas donné de chaque assertion secondaire, dans un sujet immense, toutes les preuves que nous pouvions développer.

1. *Les problèmes de la mystique et l'autorité de Saint Thomas.*

La première tâche du philosophe en présence des mysti-

ques est de regarder de près tous les faits, de les analyser, de comparer les états mystiques avec d'autres états de conscience pour s'aider à les comprendre et pour les en distinguer, de les comparer entre eux pour déterminer ce qui est caractéristique et constant, ce qui les définit. Cette tâche relève de la psychologie et de ses méthodes. Mais la psychologie, qui décrit la connaissance mystique d'après les expériences certaines des mystiques, ne peut suffire. La métaphysique doit nécessairement s'efforcer de comprendre les faits établis et elle ne pourrait, sans suicide, admettre que ces faits soient inassimilables à une philosophie générale de la connaissance [1].

Saint Thomas a été un mystique. La chose est certaine. Mais il faut concéder que s'il a connu, comme Sainte Thérèse, les états mystiques, il ne les a pas décrits comme elle. Quelques notations, dont nous apprécions la sobre exactitude, ne suffisent pas à donner à ses écrits cette valeur de témoignage personnel qui est celle des Sermons de Saint Bernard *sur le Cantique*, ou *du Chemin de la perfection* et des *Demeures*. Ajoutons immédiatement qu'en une matière où l'expérience personnelle doit être élargie et contrôlée par l'expérience des autres, Saint Thomas n'avait pas la littérature que nous avons aujourd'hui. Car s il est évident qu'il y eut des mystiques avant le XVI^e^ siècle, il n'en suit pas que la description précise des états mystiques ait été faite au Moyen Age. Il est non moins certain que Saint Thomas s'est intéressé aux œuvres de spiritualité théorique, à ce que nous appellerions la théologie ascétique et mystique plus qu'aux documents psychologiques. Il a peu utilisé les confidences de Saint Augustin sur sa vie intérieure, et ne semble pas avoir apprécié à sa valeur et sorti de la foule des écrits notables le plus important témoignage mystique du Moyen Age, les

1. Ce point a été mis en lumière par M. Blondel dans son étude sur Le problème de la mystique ; *Cahiers de la Nouvelle Journée. Qu'est-ce que la mystique ? 1925.*

Sermones in Cantica. C'est ainsi que, dans la q. 180 de la *IIa IIae*, consacrée à la contemplation, il ne les cite pas une seule fois. Comme nous savons d'autre part ce qu'était son genre de vie, où voudrait-on qu'il eût acquis cette connaissance d'expériences spirituelles fort diverses qu'un Saint François de Sales doit à la direction, et spécialement à la direction de Sainte Chantal, autant qu'à sa propre vie intérieure. Et donc, Saint Thomas n'a pas en mystique l'autorité des témoins qui témoignent expressément, ni celle d'un psychologue qui aurait longuement interrogé ces témoins.

Or, avant d'interpréter les faits, et de les incorporer à la philosophie, il est assez important de les déterminer et de les définir. Puisque ce travail n'était pas fait, ne demandons pas à Saint Thomas de tenir compte de toutes les expériences d'une Sainte Thérèse et d'un Saint Jean de la Croix. Mais reconnaissons qu'une métaphysique de la connaissance mystique qui repose sur tous ces témoignages directs est plus *réelle* qu'une métaphysique de la contemplation qui compare les hommes aux anges. Disons donc que la métaphysique thomiste doit connaître les faits mystiques et en rendre raison. Ne disons pas que Saint Thomas a fini ou même commencé cette tâche[1]. Evitons les rapprochements contraints

1. Le P. Mandonnet a pu écrire : « L'élément ascétique, auquel les constitutions dominicaines avaient fait une large part, tout en en tempérant la pratique, a pris quelquefois une place prépondérante dans la vie d'un certain nombre de pieux et saints personnages dominicains. C'est même plus particulièrement sous cette forme que se manifeste l'intensité du travail de sanctification pendant les premiers temps de l'existence de l'ordre. La vie mystique, en entendant strictement ce mot comme l'état habituel ou fréquent de contemplation pure et de quiétude pour obtenir l'union immédiate de l'âme avec Dieu, ne découlait que secondairement du tempérament spirituel dominicain. Les Prêcheurs étaient voués à une vie trop active et trop studieuse pour pouvoir se livrer normalement aux longs repos de l'âme. Leur ordre, cependant, devait voir une floraison exceptionnelle de mystiques, surtout dès la fin du XIII^e^ siècle et, en particulier, dans les pays germaniques, le nord et le centre de l'Italie. L'apparition et le développement de

ou les séries de textes qui ne prouvent que la confusion des vocabulaires. Et commençons par une étude exacte et sans préjugé du vocabulaire de Saint Thomas lui-même.

2. *Que signifie, en langue thomiste, contemplation ?*

Nous avouerons rester indécis devant cette affirmation du P. Garrigou-Lagrange : « Dans les articles de la *Somme Théologique* IIa IIae q. 180, Saint Thomas traite sûrement de la contemplation mystique proprement dite » *(Perfection chrétienne et Contemplation* II p. 572). Il est bien certain que la contemplation mystique ressortit à la vie contemplative telle que Saint Thomas la distingue ici de la vie active. Mais le R. P. semble vouloir dire que Saint Thomas en traite ici même expressément. Nous ne le pensons pas. Qu'il cite « non seulement Aristote, mais surtout les docteurs proprement mystiques, comme Denys et Richard de Saint-Victor » (p. 573), ce n'est pas décisif car il faudrait prouver qu'il monte de la contemplation d'Aristote à celle des mystiques, tandis qu'il nous semble au contraire qu'il ramène la contemplation des mystiques à celle du Philosophe. Le fait qu'il y ait des états surnaturels entre la connaissance purement naturelle de Dieu par raisonnement à partir du sensible, et la vision intuitive, même transitoire, est établi pour Saint Thomas.

ce phénomène est dû à l'incorporation à l'ordre de nombreux couvents de femmes et à la direction spirituelle accordée par les Prêcheurs aux âmes pieuses, de l'un et l'autre sexe, qui se mirent sous leur conduite dans le siècle. Ces clients, avides de spiritualité, formaient une terre de choix pour recevoir la semence doctrinale d'un ordre spécialement voué à la prédication et à la direction des âmes. Il sortit de cet état de choses une vie mystique intense qui nous a laissé dans les trois branches de l'ordre dominicain, des monuments littéraires des plus précieux » *(Saint Dominique. L'Idée, l'Homme et l'Œuvre*, pp. 162, 163). Il est inutile de souligner combien cette page confirme nos conclusions.

Mais où voit-on qu'il parle ici précisément de cette contemplation proprement mystique qui est un simple regard, mais non pas identiquement le simple regard où aboutit le travail de la raison ? Qu'on veuille bien lire de près l'article 6 ad 2, on verra s'il ne s'y agit pas de cette contemplation qui achève le discours. Pareillement, dans l'article 4 ad 3, les six degrés de la contemplation sont ceux de la connaissance de plus en plus spirituelle de Dieu, connaissance de foi et de raison, mais connaissance qui n'est pas spécifiquement mystique. Il faudrait une bonne volonté bien ingénue pour retrouver, dans ces six degrés de Richard de Saint-Victor et de Saint Thomas, la série thérésienne des oraisons.

De même que les témoins de sa vie nous disent de Saint Thomas qu'il était contemplatif, entendant tantôt la contemplation mystique, tantôt et plus souvent la concentration intellectuelle, de même Saint Thomas n'exclut pas le sens mystique de contemplation mais retient habituellement le sens aristotélicien. C'est ce que montre avec évidence le rapprochement de l'article 2 de la q. 182 et des articles de la q. 180. Saint Thomas se trouvait en présence d'une double division aristotélicienne et grégorienne de la vie humaine et chrétienne en vie active et contemplative. Pour Aristote, vie contemplative et vie intellectuelle sont tout un. Avec son insolent mépris de la multitude, il a exagéré la distinction des deux vies, séparé outre mesure l'intelligence pratique et l'intelligence spéculative. Il a vu que le sage ne pouvait penser et surtout contempler sans répit, qu'une certaine activité lui était nécessaire. Il lui attribue l'activité politique qui n'avait rien de commun avec le travail pour gagner le pain quotidien dont le dispensait la foule de ses esclaves. Il n'a pas vu que, dans le travail manuel, il entre une part de contemplation et que le regard du bon ouvrier sur la tâche bien faite n'est pas d'autre nature que le regard du philosophe sur la série de ses déductions. Sa division des vies active et contemplative est un partage de l'hu-

manité en intellectuels et artisans. Saint Grégoire distingue plutôt les deux éléments nécessaires de toute vie chrétienne, ordinaire, en appréciant leur valeur de religion. Quand Saint Thomas traite des diverses formes de vie religieuse, q. 188, il ne répète ni Aristote ni Saint Grégoire. Il se réfère à la doctrine de Saint Grégoire, introduisant néanmoins quelque chose de l'intellectualisme du Philosophe, tendant à substituer le point de vue connaissance au point de vue oraison, transformant la distinction des deux éléments d'une même vie en distinction de ce qui, étant caractéristique dans tel état religieux, le définit, est le critère du partage des diverses religions. Il comprend d'ailleurs Saint Grégoire en dominicain et en professeur de théologie. Sur la vie contemplative bénédictine et Saint Grégoire, lire Butler, *le Monachisme Bénédictin*, chap. VIII. Jusque dans ces questions sur la vie religieuse, la notion thérésienne de contemplation, forme d'oraison caractérisant une vie intérieure, reste étrangère à Saint Thomas. Aussi bien, il ne parle pas directement d'oraison. Mais le péripatétisme qu'on retrouve partout chez lui et qui commande cette conception intellectualiste de la piété et de la vie religieuse s'étale largement dans les questions 179-182.

En fait, Saint Thomas est resté fidèle à Aristote dans l'emploi du mot de contemplation comme dans l'acception qu'il a retenu malgré tout de sagesse. On s'en rend compte en comparant à la *Somme* IIa IIae qq. 179-182, le commentaire *sur l'Ethique* X 10,11 surtout. Il a pris de Saint Grégoire sa doctrine sur l'excellence religieuse de la contemplation pour l'attribuer à la connaissance parfaite et reposée de Dieu et des créatures rapportées à Dieu, comme il avait pris de Saint Augustin l'éloge de la sagesse, connaissance expérimentale et savoureuse de Dieu, pour l'entendre d'un don de juger selon Dieu.

On voit combien sont chancelantes les conclusions qui s'appuient sur des textes nombreux même et très nombreux

où l'on traduit contemplation dans la *Somme* comme dans les œuvres de Sainte Thérèse, où l'on prend la distinction aristotélicienne des vies ouvrière et intellectuelle pour équivalente de la distinction de Saint Grégoire et plus encore de la division postérieure des ordres religieux en actifs et contemplatifs. Une histoire du mot de contemplation dans la suite de la littérature religieuse permettrait seule d'établir certainement cet accord de la tradition mystique qu'on déclare un peu vite constant. Cet accord ne nous semble même ne se réaliser actuellement entre théologiens que par retour d'une langue définie et qui se précisait peu à peu à une langue confuse et qui permet toutes les ambiguïtés.

3. *La Spiritualité thomiste.*

Les notes qui précèdent expliqueront que nous distinguions dans la littérature thomiste deux sortes d'ouvrages. Il y a les exposés de spiritualité qui se fondent sur la théologie certaine de Saint Thomas et sa constante métaphysique. Le *Traité de l'amour de Dieu* du P. Massoulié nous semble un chef-d'œuvre en ce genre, où il est impossible de ne pas retrouver à chaque page l'esprit et la langue même de Saint Thomas bien que ce soit tout autre chose que des morceaux choisis. Nous en dirions volontiers autant des chapitres II et III du P. Garrigou-Lagrange dans *Perfection chrétienne et Contemplation*, si trop d'insinuations n'appelaient les plus expresses réserves.

Mais il y a également des traités thomistes qui, non contents de nous exposer la vraie pensée de Saint Thomas et de répondre, au nom de ses principes les plus assurés, à des questions qui ne se posaient pas au XIII^e^ siècle, veulent à toute force découvrir dans Saint Thomas toute Sainte Thérèse et tout Saint Jean de la Croix. Le P. Meynard a cédé parfois à ce désir dans son *Traité de la Vie Intérieure*. Mais

c'est Vallgornera, dans sa *Mystica theologia divi Thomae*, qui est le modèle de ce concordisme complaisant. Nous sera-t-il permis de dire qu'il y a quelque chose de bien peu thomiste dans ces efforts qui ne sont pas le fait des seuls thomistes, et de rappeler que Saint Thomas ne se serait pas plus étonné des progrès de la théologie mystique que des progrès de la théologie scolastique : « Humanae rationi naturale esse videtur, ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat... et le reste que nous connaissons » (*IIa IIae* q. 97, art. 1).

4. *Augustinisme et thomisme. Le conflit de deux spiritualités.*

Cette dernière note ne se lie pas aux précédentes. Mais, puisque nous avons approuvé M. Gilson de voir, dans la résistance des franciscains, et en général des augustiniens, au thomisme, plus qu'une opposition de théologies scolastiques, un conflit de spiritualités, nous devons dire, *en essayant de nous placer au point de vue des augustiniens*, ce qui, dans le thomisme, gênait leur piété. Ce ne sera pas pour autant leur donner raison.

L'intellectualisme thomiste les heurtait d'abord, et ceux même qui savaient ne pas le confondre avec le rationalisme arabe. Saint Thomas maintenait certes, il professait avec insistance la supériorité de la charité sur toutes les vertus. Mais sans doute les augustiniens étaient-ils moins sensibles à la merveilleuse exploitation d'une doctrine traditionnelle qu'effrayés par le péripatétisme ? Ce mépris certain de l'expérience intime, cette préférence pour la connaissance qui se réfléchit et juge, ce culte de la science, ces éloges de l'étude leur paraissaient mal conciliables avec le goût de la familiarité divine et des incommunicables secrets divins. « Istiusmodi canticum sola unctio docet, sola addiscit experientia ». Saint Thomas ne contredisait pas encore Saint Bernard. Mais aurait-il ajouté avec lui : « Experti

recognoscant, inexperti inardescant *desiderio non tam cognoscendi quam experiendi* » ? *(In Cantica sermo primus)*. Sans doute encore, il préférait la foi obscure à la plus lumineuse raison, la connaissance qu'une bonne vieille chrétienne possède de Dieu à celle des philosophes anciens, du Philosophe. Mais entre chrétiens ne préférait-il pas le théologien au fidèle de la paroisse, le savant au simple ? Il reconnaissait que la science risque de nuire à la dévotion et que les simples et les femmes sont plus aisément pieux que les savants qui manquent d'humilité. Mais il ajoutait que la science sans orgueil aide au contraire la dévotion (*IIa IIae*, q. 82 ad 3). N'était-ce pas affirmer la supériorité de l'intellectuel ? Et tel mot sur le pauvre abbé Sérapion qui, faute d'étude et par simplicité, s'était égaré dans un anthropomorphisme hérétique, ne paraissait-il pas sévère et hautain aux disciples de François d'Assise? (*IIa IIae*, q. 188, art. 5). Or cette supériorité de l'intellectuel chrétien semblait suivre logiquement d'une théorie de la connaissance qui préférait la science à l'expérience, la certitude critique à la saveur de la vérité. Les sages étaient bien les mystiques plus que les philosophes sans charité ni foi, mais les théologiens mystiques plus que les bons chrétiens du commun. Encore une fois cette conclusion ne s'imposait-elle pas au thomisme ?

L'intellectualisme de Saint Thomas était rendu plus sensible par le caractère scientifique de ses écrits, ce style impersonnel et volontairement technique et dépouillé. Le genre était nouveau. On n'était pas habitué, malgré l'effort de plusieurs siècles en ce sens, à distinguer la théologie proprement dite de la littérature religieuse et édifiante. Saint Bonaventure lui-même semblait aux Mineurs trop savant. Il l'était moins consciemment que Saint Thomas. On regrettait ce qu'Augustin mettait d'âme, de piété, d'élan, d'humanité dans sa théologie. On préférait aux premiers articles de la *Somme* les élévations lyriques qui ouvrent le

Proslogion. Les opposants sentaient confusément que la théologie, devenue une science, cesserait d'être accessible et savoureuse à la masse des fidèles. Un appauvrissement dogmatique de la piété commune ne serait-il pas le résultat imprévu de cette transformation de la théologie que le peuple ne connaîtrait plus que par des vulgarisations ? Et la théologie confinée dans les écoles et parlant une langue technique ne cesserait-elle pas d'être une science pratique et qui se tourne à aimer et à faire aimer ?

En outre et surtout, les augustiniens inquiets se demandaient si le péripatétisme laisserait au Christ Jésus son rôle privilégié et ses initiatives amoureuses dans la vie intérieure et mystique. Il ne faut pas craindre de prendre conscience de la difficulté puisque le thomisme doit la résoudre et faire accepter sa réponse. Nous avons entendu Saint Thomas accuser de parler matériellement ceux qui assignaient comme objet à la théologie le Christ entier, la tête et les membres, ou Dieu dans et par le Christ. Nous avons remarqué qu'il ne parlait pas de grâce du Christ, traitant de la nécessité de la grâce. Nous l'avons vu interpréter l'illumination de Saint Augustin en remplaçant le Maître intérieur, le Christ, par la raison qui est l'œuvre de Dieu. Mais il y a plus. Dans les questions sur la Prophétie, sa conception d'un univers physiquement un et d'une hiérarchie des causes le conduit à soutenir que toute illumination et révélation divines nous viennent par le ministère des anges (Vg. *IIa IIae*, q. 172, art. 2). Alors, dans la contemplation qui, si elle n'est pas du tout une révélation, est bien une illumination, les anges seraient toujours entre nous et Dieu ? Que restait-il de la vie intérieure du chrétien en état de grâce, de cette présence de Dieu, de cette familière union avec le Christ Jésus ?

Pour toutes ces raisons, ceux qui ne savaient rien de la piété personnelle de Saint Thomas, de son tendre amour pour le Sauveur, et qui ne trouvaient pas dans ses écrits de

confidences du mystique qu'il était, pouvaient craindre que le thomisme ne fut desséchant et moins chrétien que la théologie augustinienne. Nous croyons que tel est bien le sentiment de piété sincère qui explique l'opposition au thomisme naissant.

APPENDICE III

DIVISION EN LEÇONS DE CERTAINS COMMENTAIRES SUR ARISTOTE DANS LES ÉDITIONS DE PARME ET DE FRETTÉ-MARÉ (PARIS, VIVÈS)

In I Posteriorum Analyticorum.

Les deux premières leçons de l'édition de Parme forment la première leçon de l'édition Fretté. Les deux éditions concordent ensuite pour la division des leçons, la leçon 3 de Parme étant la 2 de Fretté et ainsi de suite jusqu'à la leçon 30 de Parme, 29 de Fretté. De nouveau, deux leçons de Parme, 31 et 32 sont réunies en une seule 30 de Fretté. Ensuite et jusqu'à la fin du Livre les éditions se suivent, la leçon 33 de Parme étant la 31 de Fretté, etc.

In libros de Physico auditu.

In I Physicorum. — Jusqu'à la leçon 7 aucune différence ; puis les leçons 8 et 9 de Parme sont réunies en une seule leçon 8 de Fretté. Après, les leçons concordent comme

division du texte, la leçon 10 de Parme étant la 9 de Fretté, etc., etc.

In III Physicorum. — Les leçons 4 et 5 de Parme sont réunies en une leçon 4 de Fretté. Après, les éditions se suivent, la leçon 6 de Parme étant la 5 de Fretté, etc.

In XII libros Metaphysicorum

Livre I.

Parme	Fretté	Parme	Fretté
1	1	8	6
2, 3	2	9	7
4, 5	3	10, 11, 12	8
6	4	13, 14, 15, 16	9
7	5	17	10

Livre IV

Parme	Fretté
1–4	1
5, 6	2
7–15	3
16, 17	4

Livre V

Parme	Fretté	Parme	Fretté
1	1	6	5
2, 3	2	7, 8	6
4	3	9	7
5	4	10	8

Parme	Fretté	Parme	Fretté
11	9	17	20
12	10–15	18	21
13	16	19	22
14	17	20	23–27
15	18	21	28–31
16	19	22	32–35

Livre VII

Les éditions concordent jusqu'à la leçon 13.

Les leçons 14, 15, 16 de Parme forment la leçon 14 de Fretté, la leçon 17 de Parme étant la leçon 15 de Fretté.

Livre VIII

Les leçons 3 et 4 de Parme forment la leçon 3 de Fretté, la leçon 5 de Parme étant la leçon 4 de Fretté.

Livre IX

Parme	Fretté
1	1
2–5	2
6, 7	3
8–10	4
11	5

Livre X

Parme	Fretté
1–3	1
4, 5	2
6–10	3
11–12	4

Livre XII

Parme	Fretté
1, 2	1
3	2
4	3
5, 6	4
7, 8	5
9	6, etc.

TABLE

AVANT-PROPOS 1

I. Quelques pensées sur la philosophie et la méthode 1
II. Thomisme et méthode. 4
III. Pourquoi définir la méthode thomiste? 6
IV. Pourquoi parler de Descartes et du *Discours?* . 8

NOTE PRÉLIMINAIRE 13

PREMIÈRE PARTIE
DE LA FORMATION PHILOSOPHIQUE 15

I. Saint Thomas eut un maître, Albert le Grand. . 19
II. Saint Thomas eut un auteur, Aristote. 28
III. La formation de Saint Thomas ne fut pas celle d'un humaniste. 41
IV. Dans quel esprit de confiance en la raison et d'intelligence critique Saint Thomas philosophait. 49

SECONDE PARTIE
TRADITION ET PROGRÈS 55

I. La nouveauté du thomisme. Le fait et ses circonstances 57
II. Saint Thomas fut un moderne 69
III. Saint Thomas fut un novateur 76
IV. Saint Thomas ne fut pas un révolutionnaire mais distingua Tradition et tradition 94

TROISIÈME PARTIE

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ? 103

I. Le point de départ. La définition de la philosophie par Aristote 108
II. La philosophie, pour Saint Thomas, est science au sens d'Aristote 112
III. Elle est sagesse au sens d'Aristote encore . . . 123
IV. Mais son objet est le Dieu du christianisme . . . 137

QUATRIÈME PARTIE

DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE 145

I. Méthode cartésienne et thomisme 150
II. Règles de la philosophie parce que science . . . 160
III. Règles de la philosophie parce que sagesse . . . 175
IV. Règles de la philosophie parce que métaphysique 183
V. Méthode qui fut celle de Saint Thomas dans la construction du thomisme 193
VI. Enseignement philosophique et méthode thomiste 209
VII. Conclusions 214

CINQUIÈME PARTIE

DE LA VALEUR DE LA PHILOSOPHIE 227

I. La contemplation philosophique ne peut plus être la fin dernière ni même un moyen nécessaire d'y parvenir 231
III. Elle est un moyen, pour le chrétien, de parfaire son humanité, de penser sa foi, de se préparer à l'union divine 239

APPENDICES. 247

I. L'humanisme et Saint Thomas 249
II. Saint Thomas et la mystique 262
III. Division en leçons de certains commentaires sur Aristote dans les éditions de Parme et de Fretté-Maré (Paris, Vivès) 273

Vu, le 25 avril 1925,

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université d'Aix-Marseille :
M. CLERC.

Vu et permis d'imprimer,
Aix, le 27 avril 1925,

Le Recteur :
H. PADÉ.

33743